Die Lehre der Stoiker vom Staat.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

K. B. Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

vorgelegt von

Josef Kargl,
aus Loitzendorf (Nd.-Bayern).

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Juli 1912.

Erlangen.
K. B. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn.
1913.

189

Gedruckt mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät der Universität Erlangen.

Referent: Herr Professor Dr. Falkenberg.
Dekan: Herr Geh. Hofrat Professor Dr. Varnhagen.

Um die Wende des 4. vorchristlichen Jahrhunderts vollzog sich in Griechenland ein großer Umschwung auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens. Der Blütezeit Griechenlands, den Tagen von Hellas Glanz und Größe, war eine Zeit des tiefsten Verfalles und der schmählichsten Erniedrigung gefolgt. Die Macht Athens, an dessen Widerstandskraft dereinst Persiens Heeresfluten zerschellt, war im peloponnesischen Kriege gänzlich gebrochen und vermochte sich von der Nachwirkung dieses unseligen Bruderzwistes nicht mehr zu erholen. Das aus diesem Kriege siegreich hervorgegangene Sparta konnte kaum dieses Erfolges froh werden, denn an seinen Toren pochte schon ein neuer Feind, der ihm in heißem Ringen die nur mit persischem Golde behauptete Vorherrschaft aus den erschlaffenden Händen wand. Doch auch Epaminondas' Versuch, die zwieträchtigen Griechenstämme unter Thebens Hegemonie zu einem mächtigen, ruhmreichen Volke zu vereinigen, scheiterte mit seinem Tode, und der große Gedanke ging mit ihm unter, wodurch einer weiteren Zersplitterung der Hellenen freie Bahn geschaffen wurde. In dieser Verfassung tritt uns Griechenland, in zahlreiche Kleinstaaten geteilt, von nichtigen Eifersüchteleien zerrüttet und das Bild höchster Ohnmacht und Hoffnungslosigkeit bietend, in einer Zeit

entgegen, wo es der größten Einmütigkeit bedurft hätte, um den Todesstoß abzuwehren, der Griechenland von der mazedonischen Phalanx im Jahre 338 versetzt wurde und der Hellas Freiheit und Unabhängigkeit für immer vernichtete. Eine Begleiterscheinung der sinkenden politischen Macht war die Zunahme des sozialen Elendes. Da es dem erlahmenden Arme der Staatsgewalt nicht mehr möglich war, die Gesellschaft in die Schranken des Gemeininteresses zu weisen und zur Rücksichtnahme auf das allgemeine Staatswohl anzuhalten, so waren ihr Tür und Tor gegeöffnet zur Geltendmachung des schnödestens Eigennutzes und der rücksichtslosesten Ausbeutung. Mit der Anhäufung des Kapitals in den Händen weniger ging Hand in Hand die Verarmung ganzer Volksschichten; was wunder, wenn das einst so blühende Griechenland wirtschaftlich und kulturell zurückging? Daß sich bei diesen politischen und sozialen Mißständen die Mehrzahl der Bürger zu einem Staate, der den Sonderinteressen der Gesellschaft gegenüber die gemeinsamen Zwecke der Gesamtheit nicht mehr zu vertreten imstande war, gleichgültig oder gar ablehnend verhielt, ist ohne weiteres klar. Die Zeiten, wo der Bürger sein Wohl in dem des Staates erblickte, wo ihm der Ruhm und der Glanz des Vaterlandes über alles ging, wo er Gut und Blut jederzeit der heimatlichen Erde zu weihen bereit war, fingen an ein Traum, eine süße Erinnerung zu werden; die Zeiten, in denen der Bürger im Staate aufging, in denen sein ganzes Denken und Dichten ihm gehörte und er sogar in den Mußestunden und im Theater etwas von den Staatsgeschäften hören wollte, waren dahin, waren gewichen einer politischen Gleichgültig-

keit und einer völligen Interessenlosigkeit am Wohl und Wehe des früher so teuren Vaterlandes.

In dieser Zeit, in welcher der einzelne im Staate keinen Halt mehr fand, besann er sich auf sein eigenes Ich, zog er sich in sein Inneres zurück. Es ist naheliegend, daß bei dieser Lage der Dinge der einzelne für die Erörterung tiefsinniger Probleme, für eine rein theoretische Weltbetrachtung kein Interesse empfand, sondern sich die Frage vorlegte, wie gründe und erhalte ich — allein auf mich angewiesen — mein Glück, auf welche Weise schaffe ich mir bessere Lebensbedingungen. Die Philosophie, ein Kind ihrer Zeit und getreues Abbild des sie umgebenden Lebens und der geschichtlich vorhandenen Zustände, wird zur Lehrmeisterin des Lebens und erblickt es als ihre vornehmste Aufgabe, dem freistehenden Menschen den wahren Weg durch die Wirrnisse des Daseins zu weisen. Zum Glück sollte es in dieser Epoche der allgemein geistigen Erschlaffung und Verzagtheit nicht an Männern fehlen, die von der sittlichen Not ihrer Zeit durchdrungen den am Lebensmark des Staatskörpers nagenden Schäden mit entschlossenem Mute zu Leibe rückten und mit einschneidenden Reformprojekten und radikalen Staatstheorien eine Besserung der Verhältnisse herbeizuführen bemüht waren. Unter denen, die am redlichsten die beiden Hauptkrankheiten des damaligen Staates, den Individualismus und den Indifferentismus seiner Glieder, zu heilen bestrebt waren, sind in erster Linie die Stoiker zu nennen, die vom aufrichtigsten Willen beseelt waren, den Staat vor Zersetzung durch die individualistische Gesellschaft zu bewahren und die Bürger zu einer höheren Stufe der Gesittung und Humanität zu erheben.

Die Überlieferung gibt dieser Annahme recht, denn wie Plutarch in seiner gegen die Stoiker gerichteten Schrift mitteilt, haben sich die älteren Vertreter dieser Schule, Zenon, Kleanthes und vor allem Chrysipp sowohl in ihren Schriften als auch in ihren Lehrvorträgen eingehend mit dem Thema „der Staat" beschäftigt (Stoic. rep. 2, 1):

Ἐπεὶ τοίνυν πολλὰ μὲν, ὡς ἐν λόγοις, αὐτῷ Ζήνωνι, πολλὰ δὲ Κλεάνθει, πλεῖστα δὲ Χρυσίππῳ γεγραμμένα τυγχάνει περὶ πολιτείας καὶ τοῦ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν καὶ δικάζειν καὶ ῥητορεύειν. Der gleiche Schriftsteller erwähnt vom Vielschreiber Chrysipp öfters ein Werk vom Staate und eines von den Gesetzen; unter den gleichen Titeln erwähnt Diogenes Laertius VII, 4, 33 zwei Schriften vom Stifter der Schule. (Vergleiche hierzu Henkel über die politischen Schriften der Stoiker im Philologus, Jahrg. IX, S. 407.) Leider ist uns von diesen Schriften nur äußerst wenig erhalten, so daß wir uns an sekundäre Quellen, an die Nachrichten anderer Autoren halten müssen, die gerade in diesem Teile der stoischen Lehre spärlich fließen und zudem oft genug einander widersprechen. Der Wert dieser Überlieferungen für die Darstellung der stoischen Staatslehre wird noch aus dem Grunde beeinträchtigt, daß sie zumeist von Gegnern stammen, gar häufig nur die äußersten Konsequenzen, nur die an kühne Paradoxien grenzenden Behauptungen wiedergeben. Wenn wir auch von den Meistern der römischen Periode selber Abhandlungen besitzen, so versagen sie gerade in dem, worin wir am meisten der Aufklärung bedürftig wären. Zum Vergleiche lassen sie uns — was an sich auch klar ist, da sie es als allgemein bekannt voraussetzen konnten — namentlich

über das in Unkenntnis, was sie von ihren Vorgängern überkommen und unverfälscht übermittelt haben, ferner was sie in den heftigen Kämpfen mit den Gegnern als vor der Kritik unhaltbar haben fallen lassen müssen, oder was sie zur Stützung des Lehrgebäudes aufzunehmen gezwungen wurden. Und gerade dieser Mangel an bestimmten und zuverlässigen Nachrichten, die uns diesen Werdegang und Prozeß der stoischen Schule veranschaulichten, macht sich in keinem Teile ihrer Philosophie für den klaren Zusammenhang so nachteilig bemerkbar wie in ihrer Staatslehre; wenn ich auch nicht unbedingt Haake beipflichten möchte, der nur schwache Hoffnung hegt, aus dem höchst unvollständigen Material ein einigermaßen in sich abgeschlossenes Bild zu bekommen, so sind mir keineswegs die Schwierigkeiten entgangen, die im Fehlen des Zusammenhanges und der vermittelnden Gedanken beruhen.

Trotz aller dieser Mängel läßt sich aus dem, was wir von den Stoikern selber oder von anderen Schriftstellern über sie besitzen, das eine klar und unzweifelhaft ersehen, daß ihre Staatslehre ein Ausfluß der von ihnen vertretenen Lehre von der Zusammengehörigkeit und Gleichheit aller Menschen ist. Diese ihre Ansicht haben die Stoiker eingehend behandelt und genau erörtert. Und wie bei den Epikureern so waren auch bei den Stoikern die metaphysischen Voraussetzungen bestimmend für die Gestaltung des Verhältnisses der Menschen zueinander. Aus dem Atomismus des Exicur entwickelte sich ganz folgerichtig die individualistische Auffassung der Menschheit aus der Welteinheit der Stoiker, in der alles in vollständigster Wechselwirkung und Zweckbeziehung steht, die von ihnen verfochtene

Ansicht, daß die Menschen als eine große Einheit, als Glieder eines einheitlichen Ganzen anzusehen seien; denn wenn sie konsequent sein wollten, mußte ihnen daran gelegen sein, ihrer einheitlich und zweckmäßig organisierten Welt eine einheitlich und zweckmäßig organisierte Gesellschaft einzufügen. Diese aus der Metaphysik gewonnene Lehre von der Zusammengehörigkeit aller Menschen begründen sie sowohl ätiologisch wie teleologisch, denn wie für die Einheit der Welt, so nehmen sie auch für die Einheitlichkeit des Menschengeschlechtes durchgängige Kausalität und durchgängige Zweckbeziehung an. Ihre ganze Beweiskraft haben sie in die ätiologische Beweisführung gelegt, während sie die teleologische mehr der Vollständigkeit halber und zur Ergänzung geliefert zu haben scheinen (Siehe Haake, S. 5ff.).

Die Vernunft, so behaupten die Stoiker, ist es, welche die Menschen in dem einheitlich und zweckmäßig geordneten Kosmos als zusammengehörig und gleich erscheinen läßt, und beweisen diese Behauptung in folgendem Gedankengange:

„Der Mensch ist von Natur zur Gemeinschaft und Tätigkeit bestimmt“ (Diog. VII, 123): *κοινωνικὸς καὶ φύσει πρακτικός.*

Der Mensch ist von Natur gesellig und deshalb dem Umgang mit anderen zugetan, behauptet Epiktet in seinen Unterredungen III, 13, 5 und das gleiche hat Seneca ep. 95, 52 ausgedrückt. Die Natur, sagt Cicero mit den Stoikern, ist es, die in den Menschen die Sehnsucht zueinander bewirkt (de fin. II, 14, 45), die das Band der Gesellschaft bildet (de off. I, 16, 50). Ja der Mensch ist sogar ein von der Natur zur staatlichen Gemeinschaft bestimmtes Wesen. So hat sich

Chrysipp jenes *ζῷον πολιτικόν* des Aristoteles angeeignet, wie es uns eine in den Pandekten des Justinian aufbewahrte Stelle dieses Stoikers bezeugt (Dig. I, 3, 2): *ὁ νόμος κανὼν τῶν φύσει πολιτικῶν ζώων.* Auch Stobäus bringt an zwei Stellen (ecl. II, 59 und 75) die stoische Auffassung, daß der Mensch *φύσει πολιτικός* sei. Und die häufige Anwendung dieses Ausdruckes bei Marc Aurel (4, 24 — 3, 7 — 6, 14 — 3, 11) läßt keinen Zweifel darüber, daß er in der stoischen Schule allgemein gültig war.

Die Natur des Menschen aber ist bei den Stoikern identisch mit dem Weltgesetz und der Weltvernunft, identisch mit dem alles beherrschenden *λόγος ὀρθός.* Diese Identität der Natur mit der Vernunft beweist Seneca neben vielen anderen Stellen besonders durch ep. 121, 4: „Hominis autem constitutionem rationalem esse et ideo conciliari hominem sibi non tanquam animali, sed tanquam rationali". Demnach ist es die Vernunft, die den Trieb zur Gemeinschaft im Menschen bewirkt.

Indem nun die Menschen der Vernunft gehorchend dem Triebe ihrer innersten Natur folgen, erfüllen sie ein allgemein gültiges, die ganze Welt beherrschendes Gesetz. Denn da in der Welt im tiefsten Grunde alles eins ist und zusammengehörig (Sext. adv. math. IX, 78. 79, Diog. La. VII, 140. 143, Cic. de nat. deor. II, 7, 19, Epiktet diss. I, 14. 2, Lucian. Hermot. 81, M. Aurel VII, 9, Orig. c. Cels. VI, 71), so zieht sich alles einzelne an (M. Aurel VI, 38): *πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέπλεκται, καὶ πάντα κατὰ τοῦτο φίλα ἀλλήλοις ἐστὶ καὶ γὰρ ἄλλῳ ἄλλο ἑξῆς ἐστι, τοῦτο δὲ διὰ τὴν τονικὴν κίνησιν καὶ σύμπνοιαν καὶ τὴν ἕνωσιν τῆς οὐσίας.* Alle Dinge, sagt der stoische Kaiser IX, 9 seiner Selbst-

betrachtungen, die Anteil an dem Gemeinsamen haben, streben zueinander als zu dem Gleichartigen hin; alles Erdige sinkt zur Erde, alles Flüssige fließt zusammen, und so auch das Luftige, so daß es Gewalt bedarf, um es auseinanderzuhalten. Diese Anziehungskraft ist natürlich um so größer, je verwandter das sich Anziehende ist. Nichts erfüllt aber diese Bedingung so sehr wie die Menschen, deren auf die Vernunft gegründete Verwandtschaft sich aus stoischen Zeugnissen in einem einfachen kategorischen Schluß dartun läßt:

„M. Aurel (III, 4): *συγγενὲς πᾶν τὸ λογικόν.*
Epiktet (I, 6, 12): } *ἡμεῖς δὲ λογικὸν ζῶον.*
Aurel (VI, 44): } *ἡ ἐμὴ φύσις λογική.*“

Nichts wird dieser Bedingung so gerecht als die Menschen, die nach Epiktet gleichen Wesens sind, 1. indem er sie alle Söhne eines und desselben Gottes, Brüder untereinander sein läßt (I, 13, 3): „Sklave! wirst Du es nicht aushalten mit Deinem Bruder, der den Zeus zum Ahnherrn hat und wie ein Sohn aus demselben Samen und derselben Aussaat von oben her entstanden ist? Wirst Du Dich nicht erinnern, wer Du bist und über welche Du gebietest? über Verwandte und Brüder der Natur nach, weil über Abkömmlinge des Zeus?“ 2. Indem er ferner die menschliche Seele als Fragment der göttlichen darstellt (II, 8, 11): *οὐ δὲ προηγούμενον εἶ, οὐ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ· ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου.* Die innige Verwandtschaft der Menschen untereinander hat auch Marc Aurel XII, 26 hervorgehoben: „Wie groß ist die Verwandtschaft des Menschen mit dem ganzen Menschengeschlechte; denn sie beruht nicht auf des Blutes oder des Samens, sondern der Vernunft Gemeinsamkeit?“

Hieraus ergibt sich — was die Stoiker beweisen wollten —, daß gerade unter den Menschen, indem sie dem von der Vernunft eingepflanzten Trieb nach Gemeinschaft folgen, die innigste Anziehung stattfinden muß, daß die Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft der Menschen ein unmittelbares Gebot der Vernunft ist und daß — mit anderen Worten — die Vernunft sich als wirkende Kraft in der menschlichen Natur betätigend das die Einheit der Gesellschaft bildende und leitende Prinzip ist. Und sie können sich nicht genug tun gegen die anzukämpfen, die in der Bildung der Gesellschaft nicht ein Gesetz der Vernunft erkennen wollen, sondern in der Statuierung der Gesellschaft nur den Ausdruck rein individuellen Interesses erblicken, welche die Gesellschaft nur für ein Institut zum Schutze vor gegenseitiger Schädigung erklären, in deren Augen die vollendetste Form der Gesellschaft, der Staat, lediglich eine vom Individuum abhängige und für dasselbe unverbindliche Schutzanstalt ist, deren Gründung und Fortdauer ausschließlich dem individuellen Ermessen der jeweiligen Sozietät anheimgegeben ist. Schön hat Cicero de off. I, 44, 154 den gegensätzlichen Standpunkt der beiden Schulen in dem trefflichen Gleichnisse ausgedrückt: „Die Menschen gesellen sich nicht, um sich zu unterstützen, sondern sie unterstützen sich, weil sie gesellig sind, so wie die Bienenschwärme sich nicht zu dem Zwecke vereinigen, um Waben zu bilden, sondern deshalb Waben bilden, weil sie von Natur den Trieb zur Vereinigung in sich tragen."

Wie oben schon erwähnt, haben die Stoiker die Zusammengehörigkeit aller Menschen auch teleologisch begründet. Der teleologische Beweis gipfelt in dem

Gedanken, daß, während alles übrige um der vernünftigen Wesen willen da ist, die Menschen füreinander und um ihrer selbst willen da sind. Diesen Gedanken läßt Cicero de fin. III, 20, 67 den Chrysipp in den trefflichen Worten aussprechen: „praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae." So mögen sie die herrschende Stellung, die ihnen kraft ihrer Vernunft im Zusammenhange mit den anderen Geschöpfen der Erde zukommt, behaupten und die Herren der Schöpfung sein. „Nimm an", sagt Seneca de ben. IV, 18, „wir wären vereinzelt. Was sind wir dann? Die Beute und die Opfer der Tiere. Die übrigen Tiere haben zu ihrem Schutze genug Kräfte, den Menschen wappnet seine Schwäche. Nicht gewaltige Krallen und Zähne machen ihn den anderen furchtbar. Den Unbewaffneten sichert die Gesellschaft." Aber nicht bloß zu dem Zwecke, die Herrschaft über die übrigen Geschöpfe zu behaupten, müssen sich die Menschen zusammentun, sondern auch zu dem Zwecke müssen sie eine Einheit bilden, um den in der Natur liegenden Trieb zur Gesellschaft zu betätigen und um so ihre Bestimmung und höchste Aufgabe, die Erreichung der Glückseligkeit und Verwirklichung der Tugend, zu erfüllen. Erst die Gesellschaft macht das naturgemäße Leben, die Tugend und die Glückseligkeit — den Endzweck des Menschen — möglich (Stob. ecl. II, 77, 15): *τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταὐτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν.* Daß dieses Leben nur in Gesellschaft, im Verein mit den Mitmenschen möglich ist, spricht Seneca ep. 47, 3 deutlich aus: „Alteri vivas oportet, si vis tibi, si tibi vis vivere." Die Ge-

sellschaft ist demnach eine Forderung des naturgemäßen Lebens, denn die vernünftige Natur, die den Trieb zur Gesellschaft in sich trägt, muß gemäß ihrer Vernünftigkeit diesen Trieb auch betätigen und befriedigen. Es ließen sich noch mehrere Argumente zur Bekräftigung des teoleolgischen Beweises anführen, aber trotz alledem besitzt diese Beweisführung für die Lösung unserer Frage nicht die Bedeutung wie die ätiologische.

Durch diese Voraussetzungen, daß alle Menschen als Teilhaber an der göttlichen Vernunft und als Söhne Gottes gleich sind und ein zusammengehöriges Ganzes bilden, sind die Grundlinien für den stoischen Staat genau vorgezeichnet. Denn, wie Cicero in seinen Gesetzen 12, 33 ausführt, stehen alle, die unter der Herrschaft der Vernunft eine Gemeinschaft bilden, unter ein und demselben Gesetz und Recht: Quibus ratio a natura data est, eisdem etiam recta ratio data est: ergo et lex, quae est recta ratio in jubendo et vetando; si lex jus, quoque. At omnibus ratio, jus igitur datum est omnibus. Nach 7, 23 der Gesetze aber stehen die, welche ein Gesetz haben, unter einem Rechte; jene aber, — so wird die Folgerung weiter gezogen — bei denen dies alles zutrifft, sind als Bürger eines und desselben Staates anzusehen: „inter quos porro est communio legis, inter eos communio juris est. quibus autem haec sunt inter eos communia, et civitatis ejusdem habendi sunt.“ Zum gleichen Resultat kommt Marc Aurel durch ähnliche Schlüsse (IV, 4): „Haben wir Menschen den Verstand miteinander gemein, so haben wir auch die Vernunft gemein, die uns zu vernünftigen Kreaturen macht. Haben wir diese gemein, so haben wir auch die Urteilskraft mit einander gemein, welche lehrt, was zu tun oder zu lassen sei.

Ist dem also, so haben wir ein gemeinsames Gesetz. Haben wir ein gemeinschaftliches Gesetz, so sind wir Mitbürger, so haben wir ein gleiches Bürgerrecht, so ist die Welt wie unsere Stadt aufzufassen.“

In diesem Staate darf es, wenn unsere Stoiker den Folgerungen aus ihrer Lehre von der Wesenseinheit und Wesensgleichheit gerecht werden wollen, keine politischen Absonderungen, welche die Einheit zerstören, keine sozialen Unterschiede geben, welche die Gleichheit aufheben. Denn wenn alle Menschen, wie Epiktet I, 13, 3 sagt, in einem verwandtschaftlichen Verhältnisse stehen, wenn alle von Natur Brüder sind, alle Gott zum Vater haben, welcher Grund wäre vorhanden, uns gegenseitig abzuschließen, den einen mehr zu achten als den anderen. Wenn alle Menschen als Vernunftwesen einander verwandt sind (Aurel III, 4), wie möchte ein Vernünftiger das verwandtschaftliche Verhältnis auf die einen mehr ausdehnen als auf die anderen, wie möchte er die aus der Verwandtschaft entspringende Gunst dem einen mehr und in höherem Grade zuteil werden lassen als dem anderen? Wenn wir alle, wie Seneca ep. 95, 52 sagt, Glieder eines großen Leibes sind, gehören zur Integrität dieses großen Leibes nicht alle zusammen wie zur Integrität des menschlichen Leibes alle Glieder? Sollten wir als Glieder des großen Leibes nicht die gleich selbständige Stellung zueinander haben wie die Glieder des menschlichen Leibes? Oder wie sich nach den Worten des Marc Aurel (II, 1): „Ich kann diesem meinem Anverwandten nicht zürnen oder ihn hassen. Denn wir sind zu gemeinschaftlichem Dienste geschaffen wie Füße, Hände, Augenlider, oder wie die oberen zu den unteren Zähnen“, dieser Vergleich

ähnlich durchführen läßt: Wenn wir im großen Organismus zur Zusammenarbeit berufen sind wie im menschlichen Organismus Füße, Hände, Augenlider, die obere und untere Zahnreihe, wie müßten wir durch unsere Absonderung dem großen Organismus nicht ebenso die Vollständigkeit rauben als ein abgehauenes Glied dem menschlichen Organismus, wie müßten wir durch eine Überhebung und soziale Sonderstellung nicht ebenso störend in die Funktionen des großen Organismus eingreifen als ein seine natürliche Bestimmung überschreitendes Glied des menschlichen Organismus? Ein Zweig, so lautet nach II, 1 und XI, 8 seiner Meditationen die aus dieser natürlichen Notwendigkeit sich ergebende Schlußfolgerung, von dem Nebenzweige getrennt, muß notwendigerweise auch von dem ganzen Baume abgeschnitten sein. So ist auch der Mensch, von einem Menschen getrennt, von der ganzen Gemeinschaft abgefallen.

Dieser das ganze Menschengeschlecht mit dem Bande einer und derselben Rechtsordnung umschließende Einheits- und Gleichheitsstaat war das Ergebnis der metaphysischen Voraussetzungen, wurde fortan der fromm gehegte Wunsch, das Staatsideal der Stoiker vom ersten bis zum letzten. Diese von einem kühnen, die Wirklichkeit und die Fähigkeiten der menschlichen Natur völlig außer acht lassenden Idealismus gestellten Bedingungen erfüllte aber keines der bestehenden Staatswesen.

Die Stoiker wandten daher ihr Interesse nicht dem Staate zu, in den sie der Zufall der Geburt versetzt, sondern einem bereits vom Stifter der Schule entworfenem Idealstaate, in welchem sich ihre Lehre von der Zusammengehörigkeit und Gleichheit aller

Menschen verwirklichen sollte. Schon vor Zeno hatten Männer, abgestoßen von den Schäden und der Korruption der bestehenden Staaten, in ihren Schriften niedergelegt, wie sie sich in ihren idealen Anschauungen die Staaten beschaffen wünschten. Aber sowohl Plato wie Aristoteles, um von den übrigen abzusehen, vermochten in den Idealstaaten, die sie entworfen, das Vorurteil der Griechen gegen die Barbaren nicht abzustreifen und vertreten noch den einseitig hellenistischen Standpunkt, mit einem Wort ihre Idealbilder waren noch Partikularstaaten. Unmöglich jedoch konnte ein System, das die Schranken nationaler Absonderung nicht zu überwinden vermochte, das letzte Glied in der langen Kette solcher Systeme sein, von denen Aristoteles eine ganze Literatur erwähnt. Außerdem war es in einer Zeit, wo die griechischen Kleinstaaten von dem genialen mazedonischen Eroberer unter einem Szepter vereinigt wurden, wo sich allmählich eine Verschmelzung von Orient und Okzident zu vollziehen begann, um im römischen Weltreiche der Verwirklichung entgegenzureifen, geradezu undenkbar, daß die Sozialphilosophie, die doch ein Kind ihrer Zeit ist und getreulich die bestehenden Verhältnisse wiederspiegelt, auf einem national beschränkten Standpunkte stehen blieb. Diesem Fortschritt, der sich in der Politik durch die von Alexander herbeigeführte Vereinigung zahlreicher Staaten vollzog, in der Philosophie Ausdruck zu verleihen, dazu war kein anderer mehr berufen als der Halbgrieche Zeno. Wohl war er nicht der erste, der diesen fortschrittlichen Gedanken erfaßt, aber er war es, der ihn für eine große Idee brauchbar und fruchtbar gemacht hat. Ihm, dessen Wiege in einer Stadt gestanden, wo sich helle-

nisches und orientalisches Volkstum aufs engste berührte, ihm, in dessen Adern vielleicht das Blut zweier Rassen kreiste, mußte die peinliche Unterscheidung zwischen Griechen und Barbaren als etwas von niedrigem Gesichtspunkte aus Bemessenes vorkommen, ihm mußte vor allem die griechische Kleinstaaterei und ihr eifersüchtiges Gezänke als etwas Rückständiges und Kleinliches erscheinen. Bei ihm lag es daher nahe, die kommunalen Schranken zu durchbrechen und die Menschen in Bürger ein und desselben Staates aufgehen zu lassen. Aus diesen politischen und persönlichen Verhältnissen einerseits, aus den oben entwickelten metaphysischen Voraussetzungen — deren Grundgedanken sicher von Zeno herrühren, wenn wir auch bei dem Verluste der zenonischen Schriften uns für die wissenschaftliche Darstellung auf die römischen Vertreter verlassen müssen — anderseits wuchs das vielbewunderte zenonische Staatsideal heraus. In diesem gibt es keine politischen Absonderungen mehr, die Scheidewände der Völker fallen, die jetzigen Staatsverbände lösen sich auf, um einem einheitlichen Staate Platz zu machen, der alle Menschen umfaßt, so daß es für alle nur ein Vaterland, den Kosmos, gibt. Wie sich die Grenzen der einzelnen Staaten aufheben, so auch die Gesetze der einzelnen Völker; wir sollten nicht nach eigenen Rechtssatzungen leben, sondern nach gemeinsamem Recht und Gesetz wie eine auf der Trift zusammenweidende Herde. Diese politische und rechtliche Einheit und Gleichheit, die Zeno anstrebt, erfahren wir aus Plutarch, der in seiner „der Tapferkeit des Alexander“ gewidmeten Schrift I, 6 den Hauptinhalt der zenonischen Staatslehre mit den Worten wiedergibt: *καὶ μὴν ἡ*

πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης.

Dieser Einheitlichkeit nach außen entspricht vollständige Gleichheit nach innen, die sich sogar auf Gemeinsamkeit des Eigentums und auf Frauen- und Kindergemeinschaft erstreckt.

Das Aufhören des Privateigentums in diesem Staate weist Pöhlmann in seiner Geschichte des antiken Kommunismus Bd. I, 116 ff. als eine Forderung der absoluten Herrschaft des Naturrechtes nach. Und sicherlich gehen wir nicht fehl mit der Annahme, daß Chrysipp seine Verteidigung des Privatbesitzes, die uns Cicero de fin. III, 20 berichtet, im Gegensatz zu Zeno und von dessen gegenteiliger Ansicht ausgehend gehalten hat. Ein Verschwinden des Privatbesitzes ist vorausgesetzt, wenn es bei Diogenes VII, 33 heißt, daß in diesem Staate das Geld überflüssig sei, denn man bedürfe es weder wegen des Tausches noch wegen Auswanderung in die Fremde, die mit der Beseitigung der politischen Grenzen verschwinde. Und das Bild der auf gemeinsamer Trift zusammenweidenden Herde soll unzweifelhaft das sich bei gemeinsamem Besitztume in größter Friedfertigkeit und Eintracht abspielende Leben der Bürger dieses allumfassenden Staates veranschaulichen.

Über die zenonische Forderung der Frauen- und Kindergemeinschaft besitzen wir wieder direkte Zeugnisse; denn diese mußte, wie Wellmann in seiner Lehre des Zeno von Kittium bemerkt, das größte Aufsehen

und den größten Widerspruch erregen, da sie mit den herrschenden, traditionellen Anschauungen des Altertums in den entschiedensten Gegensatz trat, weshalb sie auch von seiten aller, die über die Stoiker gehandelt haben, die größte Beachtung gefunden hat. So werden wir von Laertius Diogenes an zwei Stellen auf diese die ganze Gesellschaftsordnung umkehrende Forderung hingewiesen (VII, 33): *κοινάς τε τὰς γυναῖκει δογματίζειν* und (VII, 131): *ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς· ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, καθά φησι Ζήνων . . .*

Mit der Aufnahme der Frauengemeinschaft in seinen Staat ist für Zeno auch Kindergemeinschaft gegeben, wie er denn auch nach Diogenes VII, 131 eine sich auf alle Kinder in gleich starkem Maße erstreckende Liebe angenommen: *πάντας τε παῖδας ἐπίσης στέρξομεν πατέρων τρόπον.*

Im Übereifer, alles für gleich zu erklären, brachten es Männer wie Zeno und Chrysipp, deren sittlicher Charakter über jeden Zweifel erhaben ist, an deren sittlicher Ehre kein Makel unreiner Gesinnung haftet, über sich, es für vollständig gleich zu erklären, mit wem man die Liebe betätige (*τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι*), und kommen in der Theorie wenigstens bei der konsequenten Verfolgung dieses Gleichheitgedankens soweit, für den Incest und die Knabenliebe billigende Worte zu finden (Sext. hyp. pyrrh. 245. adv. math. XI, 190).

Um bei der Emanzipation der Frauen das Äußere nicht zu vergessen und so die letzten Unterschiede zu verwischen, verlangte Zeno, daß beide Geschlechter einerlei Kleider tragen und keinen Teil des Körpers ängstlich verhüllen sollten, wie uns Diogenes VII, 33

ausdrücklich berichtet: *καὶ ἐσθῆτι δὲ τῇ αὐτῇ κελεύει χρῆσθαι ἄνδρας καὶ γυναῖκας, καὶ μηθὲν μόριον ἀποκεκρύφθαι.*

Dieser Lebensgemeinschaft entspricht vollständige Willensgemeinschaft. Das Leben in diesem Staate fließt in schönster Harmonie dahin, ohne vom geringsten Mißton gestört zu werden. Denn jeder ordnet, geleitet von der in allen gleich wirkenden Vernunft, seinen Willen dem der Gesamtheit unter; jeder erkennt sich in seiner Vernunft als Teil des Ganzen und nimmt in seinem Tun und Handeln Bedacht auf das Ganze; kurz es gibt bei der vollständigen Übereinstimmung der Gesinnungen keine Sonderinteressen, keine Spaltungen infolge individueller Willkür (s. Pöhlmann 617). Dieses in schönster Weise verlaufende Leben zeigt in allem die Verwirklichung der Tugend und ihrer Forderungen. Alles Gleichgültige wird als solches behandelt. Es gibt keine Gerichtshöfe, keine Gymnasien, keine Tempel, keine Münzen (Diog. VII, 33): *μήτε ἱερά, μήτε δικαστήρια, μήτε γυμνάσια ἐπὶ ταῖς πόλεσιν οἰκοδομεῖσθαι.* Denn wozu Gerichtshöfe, wenn der Weise nur dem göttlichen Nomos folgt? Wozu Tempel, da der Weise als absolut gottesfürchtig solcher Gunstbuhlereien — nach Weygoldt in seiner Lehre des Zeno pag. 46 — nicht bedarf, die doch der Götter unwürdig seien (Clem. Alex. strom. V, 126) *Μήτε ναοὺς δεῖν ποιεῖν μήτε ἀγάλματα, μηδὲν γὰρ εἶναι τῶν θεῶν ἄξιον κατασκεύασμα . . . ἱερά τε οἰκοδομεῖν οὐδὲν δεήσει, ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον, οἰκοδόμων ἔργον καὶ βαναύσων.*

Das gleiche berichtet Plutarch de Stoic. rep. 6, 1. Wozu Plätze für gymnastische Übungen, da der Weise als solcher durchaus schön, wohlgebildet und

gesund ist? Wozu Münzen? Das Geld ist ja aus den Gründen, die wir bereits oben angeführt haben, überflüssig. Auch die *ἐγκύκλιος παιδεία* wird aus dem Staate verbannt, da doch Kenntnisse zur Erreichung der Tugend, die allein notwendig sei und nur durch ein naturgemäßes Leben erworben werden könne, nutzlos seien. Hat dieser Staat schon die beste Eintracht infolge der Vollkommenheiten der Weisen, die in diesem Staate nicht bloß freie Bürger und Richter, Herrscher und Könige und in ihrem Regiment unverantwortlich sind (Diog. 121, 122; Stob. ecl II, 102), so wird diese noch erhöht durch den Gott Eros, der schützend und segnend über diesem Gemeinwesen waltet (Athenaeus 561 c): *τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι φιλίας καὶ ἐλευθερίας ἔτι δὲ καὶ ὁμονοίας παρασκευαστικόν, ἄλλον δ'οὐδενός. διὸ καὶ ἐν τῇ Πολιτείᾳ ἔφη τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι, συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν.*

Das ist in der Hauptsache alles, was wir vom Staatsideal Zenons wissen. Fehlt uns auch so manches zu einem vollständigem Bilde, gebricht es uns auch oft am nötigen Zusammenhange, treten uns auch ungelöste Widersprüche entgegen, so ergeben sich doch aus den erhaltenen Bruchstücken und den Notizen anderer Schriftsteller die Hauptzüge mit einiger Anschaulichkeit; und es lassen sich die beiden Grundelemente der stoischen Staatslehre, wie sie von Zeno schon gegründet und angenommen wurden, nämlich die Zusammengehörigkeit und Gleichheit aller Menschen, mit vollkommener Klarheit und Deutlichkeit erkennen.

Wie haben sich nun die übrigen Häupter der stoischen Schule zu dieser Staatsauffassung ihres Meisters verhalten? War ihnen auch die Politie Zenons wegen der darin enthaltenen zynischen Schamlosigkeiten und

widersinnigen Übertreibungen ein höchst fatales Buch, wie Hirzel in seinen Untersuchungen zu Cic. philos. Schriften Band II, 1 Seite 35 und Gomperz in der Zeitschrift für österreichische Gymnasien Seite 252 ausführen, so daß sie es bei der Unmöglichkeit einer vollständigen Unterdrückung als eine Jugendsünde ihres Meisters zu entschuldigen suchten, so haben sie doch unter Beiseitelassung der gröbsten Auswüchse — hat ja Zeno selber in seinen späteren Jahren manches von dem früher Behaupteten zurückgenommen — den die ganze Menschheit mit dem Bande einer und derselben Rechtsordnung umschließenden Kosmos zum Grundstein des ganzen stoischen Staatsgebäudes gemacht. Von jedem der bedeutenderen Stoiker besitzen wir Belege, aus denen ihre Zustimmung zum zenonischen Weltstaat und Weltbürgertum erhellt. Von Chrysipp bezeugt uns Diogenes ausdrücklich, daß er sich der zenonischen Staatslehre gerade in einem ganz extremen Punkte angeschlossen (VII, 131). Unverkennbar tritt seine Zustimmung aus der Definition hervor, die er nach Ar. Didymus (31, Diels 465) vom Kosmos gibt (vergleiche Euseb. praep. evang. XV, 15, 4).

Um so eher dürfen wir von Kleanthes annehmen, daß er in den wesentlichsten Punkten der Staatslehre nicht von Zeno abgewichen ist, da er auch in den übrigen Zweigen der Philosophie, bes. der Ethik, seinem Lehrer gegenüber eine weit weniger selbständige Stellung einnimmt als der sich mehr auf eigenes Urteil verlassende Chrysipp. Mit Vorliebe haben aber jene zwei Männer, denen wir über die mittlere und ältere Zeit der Stoa höchst wertvolle und wichtige Kenntnisse verdanken, nämlich Cicero und Plutarch, in ihren Schriften jene von der ganzen Schule festgehaltenen

Lehrsätze eingeflochten, die das Festhalten am zenonischen Weltstaat dartun. So finden wir bei dem sich in der Staatslehre aufs engste an die Stoiker anschließenden Cicero jene Definition des Kosmos wieder, wie wir sie bei Chrysipp gesehen, und wie sie später von Musonius vertreten wird (de fin. III, 19, 64): „mundum autem censent regi numine Deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et Deorum". Desgleichen berichtet der römische Eklektiker die allgemein stoische Ansicht, daß es keine Verbannung mehr gebe, da im Kosmos die Fremde verschwunden sei (Paradox. 2): „exsilium illis terribile est, quibus quasi circumscriptus habitandi locus, non iis (Stoicis), qui omnem orbem terrarum unam urbem esse dicunt". Und in den Gesetzen (I, 6) gebraucht er den bei den späteren Stoikern so oft wiederkehrenden Namen des Weltbürgers: „mundanus", den er sicherlich oft genug in den Schriften der Älteren vorgefunden.

Nächst Cicero schöpfen wir, wie oben angedeutet, aus Plutarch höchst Brauchbares und Ergiebiges über die griechische Zeit der Stoa. Schön läßt er in comm. not 34, 6 in einem trefflichen Vergleiche die Stoiker ihre Idee vom Weltstaat aussprechen: *τὸν κόσμον εἶναι πόλιν καὶ πολίτας τοὺς ἀστέρας.* Auch der Pseudo-Plutarch bringt in seinem Leben des Homer die stoische Lehre vom einzigen Weltstaat, in welchem Götter und Menschen herrschen (119): *ἕνα μὲν εἶναι τὸν κόσμον, συμπολιτεύεσθαι ἐν αὐτῷ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους . . .* Zahlreiche Belege dafür, daß die zenonische Idee vom Kosmos als allgemeinem Weltstaat, daß die zenonische Auffassung vom Menschen als Weltbürger auch auf die letzte Periode der stoischen Ära übergegangen und

mithin Gemeingut der ganzen Schule geworden, haben wir aus den Schriften der jüngeren und jüngsten Stoiker selbst. Klar und deutlich spricht es Seneca an verschiedenen Stellen seiner Abhandlungen und Briefe aus, so vit. bea. 20. 3, 20. 5, 4. 4, 28, 4; ferner in seiner Schrift über den Zorn (II, 31, 7) und in seinem Briefe ad Marc. (18, 1). Außer diesen Stellen, die sich noch um viele vermehren ließen, möchte ich besonders noch auf ep. 68, 2 und dial. de otio 4, 1 hinweisen, die den gleichen Gedanken aussprechen und später noch als Belegstellen Verwendung finden.

Epiktet hat in seinen Unterredungen, die uns sein begeisterter und eifriger Schüler Arrian aufgezeichnet, die Lehre seiner Sekte vom Weltbürgertum mit großem Nachdruck behandelt und begründet. Da wir schon oben mehrere Stellen anführten, die den Standpunkt unseres Philosophen kennzeichnen, so dürfte Weniges genügen. Sind wir Söhne Gottes, führt er I, 9 aus, so ist dieser oder jener nicht etwa Athener oder Korinther, sondern *κόσμιος* und II, 10, 3 legt er des Menschen Bestimmung im Zusammenhange mit der Welt in prächtigen Worten dar: „Du bist ein Bürger der Welt und ein Teil derselben; nicht ein dienender, sondern ein bevorzugter.“ Sehr ausführlich hat der letzte der Stoiker, der Kaiser Marc Aurel, das Weltbürgertum erörtert, gewiß der schlagendste Beweis, daß dasselbe bei allen Stoikern Eingang gefunden und zum Hauptdogma der allgemein stoischen Staatslehre erhoben worden ist. Nach ihm ist der Mensch Bürger jenes obersten Staates, zu dem sich die einzelnen Staaten nur verhalten, wie die Häuser einer Stadt zum Ganzen (III, 11): *ἄνθρωπον πολίτην ὄντα πόλεως τῆς ἀνωτάτης, ἧς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὥσπερ οἰκίαι εἰσίν.* Es

verschlägt nichts, tröstet er X, 15, wo Du in der Welt lebst da Du überall in der Welt wie in einer Stadt lebst: *οὐδὲν γὰρ διαφέρει, ἐκεῖ, ἢ ὧδε, ἐάν τις πανταχοῦ, ὡς ἐν πόλει, τῷ κόσμῳ.* Erinnere Dich, ruft er uns IV, 3 zu: *ἀνανεωσάμενος τὸ διεξευγμένον, ἤτοι πρόνοια, ἢ ἄτομοι, καὶ ἐξ ὅσων ἀπεδείχθη, ὅτι ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις.* Diese Belegstellen ließen sich noch um viele andere vermehren, und ich möchte nur auf Bonhöffer in seiner Ethik des Epiktet S. 118 § 69 verweisen, wo sich eine ganze Reihe solcher Stellen findet.

Daß die Späteren an der einen *ὑπόθεσις Ζήνωνος πολιτείας*, dem zenonischen Einheits- und Gemeinschaftsprinzip festgehalten, beweisen die eben angeführten, zum größten Teile aus ihren eigenen Schriften stammenden Stellen unwiderleglich. Wie weit sie aber dem Stifter in den aus dieser *ὑπόθεσις* resultierenden Forderungen, die sich dem Zeno infolge allzu starker Betonung und allzu radikaler Durchführung dieses Einheits- und Gemeinschaftsprinzipes ergaben und ihn zu — allen herkömmlichen Anschauungen und Gewohnheiten direkt entgegengesetzten — Ergebnissen führten, wie weit sie ihm da gefolgt sind, das ist bei der Mangelhaftigkeit der Überlieferung, die von des Meisters Forderungen selbst nur spärliche und weit zerstreute Notizen bewahrt hat, nicht mit voller Sicherheit festzustellen.

Zur prinzipiellen Negation der Berechtigung des Privateigentums — um die bei der Darstellung der zenonischen Staatseinrichtungen befolgte Reihenfolge einzuhalten — wurden auch die übrigen Stoiker gleich ihrem Stifter durch verschiedene Grundsätze ihres ganzen Systems geführt. Ein solcher Grundsatz der Stoiker, der von ihnen mit einem wahren Bienen-

fleiße ausgebeutet wurde, ist der Trieb nach Gemeinschaft, der nach Übereinstimmung der ganzen Schule unmittelbar mit der Vernunft gegeben ist Der Trieb nach Gemeinschaft ist der Grundbetrieb des Menschen (M. Aurel VII, 55) und das unmittelbarste Gebot der Natur. Das vernünftige Wesen ist nur vom Standpunkt der Gemeinschaft aus (Aurel VI, 23: *κοινωνικῶς*) denkbar und als solches aufzufassen; nur in dieser Gemeinschaft allein fühlt es sich wohl und findet es sein Glück, löst es aber diese Verbindung, so ist es einem vom Leibe abgehauenen Gliede zu vergleichen und scheidet vom Stamme der Menschheit selbst ab. Aus dem lebhaften Bewußtsein, daß er nur in und für diese Gemeinschaft sein Lebensziel erreicht, ergibt sich für ihn die unbedingte Notwendigkeit, seine Individualität dem Interesse des Ganzen zu opfern, auf jeden persönlichen Vorteil zugunsten der Gesamtheit zu verzichten. Das Verhältnis in dieser Gemeinschaft ist ein so inniges, daß die Vorteile, welche die einzelnen erringen, in gleicher Weise der Gesamtheit zugute kommen, daß hingegen auch die Nachteile, die den einzelnen schädigen, in gleicher Weise die Gesamtheit treffen (Cic. de fin. III, 21, 69): es sollen sowohl die *ὠφελήματα* und *βλάμματα* als die *εὐχρηστήματα* und *δυσχρηστήματα* allen Menschen gemeinsam sein. Was müßte aber auf diesen Trieb nach innigster Gemeinschaft, auf den die Stoiker ihr ganzes System aufgebaut und dem sie daher die eingehendste Behandlung haben zuteil werden lassen, störender und hemmender einwirken, als das mit dem Privatbesitz notwendig verknüpfte Interesse für das eigene „Ich“? Was müßte den Bestand dieser Lebensgemeinschaft mehr gefährden und in Frage stellen als individuelle

Absonderung infolge Besitzes von eigenem Hab' und Gut? Mit dem Privatbesitz kann der einzelne Mensch doch nie und nimmer seine Sorge und Aufmerksamkeit in so ungeteiltem Maße der Gesamtheit widmen wie beim Gemeinbesitz; seine Tätigkeit muß sich notwendigerweise mehr auf seinen eigenen Wirkungskreis erstrecken, und er kann unmöglich bei der Geteiltheit des Besitzes Nutzen und Schaden mit seinen Mitbürgern in der Weise teilen, daß die vom Stoiker nach der oben erwähnten Stelle Ciceros geforderte Ausgleichung zustande kommt; es müßte denn sein, daß von vorneherein auf jeden wirtschaftlichen und kulturellen Erfolg und Fortschritt verzichtet wird.

Daß der ideale Zustand, der durch die Verwirklichung des von den Stoikern behaupteten menschlichen Gemeinschaftstriebes erreicht werden soll, schon einmal dagewesen sei, dieser Glaube ist im Altertum nicht nur von phantasierenden Dichtern und von über das soziale Problem nachgrübelnden Philosophen, sondern sogar von wissenschaftlich-kritischen Geschichtsschreibern in ernsten historischen Werken gehegt worden. Die Periode der Zeit, in die wir durch diese mit den blendendsten Farben ausgemalte Schilderung von idealen Zuständen versetzt werden, nennen sie Naturzustand. In diesem herrscht süßer Friede und holde Eintracht; das Leben wird nicht durch Zwietracht, Haß und Feindschaft gestört, sondern fließt in schönster Harmonie dahin. Dieser glückliche Zustand dauerte nach allgemeiner Anschauung solange, bis durch Aufkommen des Privatbesitzes die Habsucht und der wirtschaftliche Existenzkampf entfesselt wurde, indem die einen Besitz von

Hab' und Gut erwerben wollten, die anderen ihr bereits gewonnenes Besitztum zu erhalten oder zu vergrößern trachteten. Wie hätten die Stoiker, nachdem Privatbesitz und die in seinem Gefolge auftretende Habsucht den Untergang des von ihnen wiederum erstrebten goldenen Zeitalters herbeigeführt hatten, dazu kommen sollen ein Institut in ihr System aufzunehmen, das a priori den Keim des unvermeidlichen Verfalles in dasselbe hineingetragen hätte? wie hätte die Stoa, die den Ihrigen mit der Forderung des: *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν* ein wahrhaft freies und naturgemäßes Leben gleichwie in jenem Naturzustande zur Pflicht machte, zu einer Verteidigung des Privateigentums sich herbeilassen können, das die Quelle so vieler Laster und Leidenschaften ist. Der Gedanke, daß an das Verschwinden des Gemeingutes so schlimme Eigenschaften, wie Erwerbsgier und Habsucht, geknüpft sind, zieht sich wie ein roter Faden durch alle philosophischen Staatssysteme des Altertums, und auch von den berufensten Vertretern der Stoa ist diese Auffassung vertreten worden. Wenn Seneca, anknüpfend an Posidonius, dem leuchtenden Gestirn der mittleren Periode, ep. XIV, 2, 3 schreibt: „. . . antequam societatem distraxit avaritia et paupertatis causa fuit etiam iis, quos fecit locupletissimos," so gibt er ohne Zweifel die Anschauungsweise der ganzen Schule wieder.

Unmöglich konnte im stoischen Staate Privateigentum Platz finden, das doch solche Verderbnis in die Welt gebracht, solche Begierden der Menschenbrust eingeflößt, die sich nie und nimmer mit einer dritten Forderung der Schule in Einklang bringen lassen, mit der Forderung der höchsten Selbstgenugsamkeit des Philosophen.

Wenn nach der von den Stoikern mit Vorliebe gepredigten und mit Nachdruck betonten Lehre das höchste Glück in der Selbstgenügsamkeit, in der inneren Eudämonie, beruht, so haben die äußeren Güter für sie ohnehin keinen Wert, ja es ist ein Streben nach eigenem Hab' und Gut mit diesem ihrem Grundsatze unvereinbar; Besitz von Privateigentum kann nimmermehr für sie erstrebenswert sein, da derselbe unmöglich innere Befriedigung und Ruhe verschafft, sondern stets zum Wettbewerb herausfordert und den wirtschaftlichen Existenzkampf bedingt, ja nicht selten bei leidenschaftlichen Naturen Zank und Streit auslöst, Scheelsucht und Habgier entfesselt.

Wie sich aber die Stoiker die Bewirtschaftung des gemeinsamen Gutes vorgestellt haben, ob sie sich hierin den Vorschlägen angeschlossen, die Plato in seinem Idealstaate gemacht, darüber ist uns nichts überliefert. Die Bedenken allerdings, die Plato bei besserer Würdigung der menschlichen Natur und ihrer tiefgewurzelten Leidenschaften aufstiegen, konnten sie ja bei ihrer einseitigen Betonung der rein geistigen Fähigkeiten der menschlichen Natur nicht teilen.

Wie weit nun, um zu dem Institut der Ehe zu kommen, die späteren Stoiker in ihrem Idealstaat die Konsequenz des Gleichheitsgedankens auf ehelichem Gebiete verfolgten, ob es auch ihnen lediglich auf eine Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ankam, gleichviel mit wem und in welcher Form sie betätigt werde, ist wegen der sich gerade in diesem Punkte am meisten widersprechenden Nachrichten nicht mit Schärfe und absoluter Sicherheit auseinanderzuhalten. Von Chrysipp allerdings wird ausdrücklich bezeugt, daß er in die Fußstapfen seines Meisters getreten und gleich

ihm die Ehe aus seinem Idealstaat verbannt hat. Wenn wir auch von den Späteren eine nicht zu knappe Anzahl von äußerst wegwerfenden Urteilen überliefert erhalten haben, so lassen doch gegenteilige Bekundungen in weit überwiegender Zahl — aus denen eine bessere Anpassung an die Ansichten der Mitwelt und eine idealere Auffassung entgegenleuchtet — unzweideutig erkennen, daß sie die zynischen Schamlosigkeiten, die gerade auf diesem Gebiete den stark im Banne der Zyniker stehenden Vertretern der alten Schule anhafteten, gar sehr und mit Vorteil abgestreift haben und zu einer ungleich milderen Beurteilung gekommen sind. Doch sind auch sie gezwungen, falls sie die Gütergemeinschaft nicht fallen lassen wollen und an der Beseitigung des Individualeigentums festhalten, die Ehe in ihrem Staate auszuschalten, da mit der Ehe der Privatbesitz steht und fällt wenigstens nach dem streng stoischen Einheitsbegriff. Mit der Ehe sind nämlich notwendigerweise Sonderbestrebungen, widerstreitende Familieninteressen verknüpft, mit ihr sind an und für sich individuelle Rechtsverhältnisse und Sonderbeziehungen gegeben, welche die Einheitlichkeit des Besitzes gefährden und einheitliches Zusammenleben in Frage stellen. (Vergleiche Pöhlmann 116ff.) Wie möchten die, welche durch das Band der Ehe gebunden und aufeinander angewiesen sind, ihre Zuneigung und ihr Wohlwollen noch in dem gleichen Maße der Gesamtheit zuwenden? Werden sie nicht in erster Linie auf das Wohl und Wehe ihrer Familie Rücksicht nehmen und sich erst in zweiter Linie um das Glück oder Unglück der Mitmenschen kümmern? Schon der *λόγος ὀρθός*, die in allen gleich wirkende Vernunft, läßt der Ehe im stoischen Staat keinen Raum, denn durch sie

würde infolge individueller Absonderung dem Entwicklungsprozeß zu einem sozialen Ganzen, der Verschmelzung alles individuellen Lebens zur sozialen Einheit Abbruch getan werden.

Und gerade dieser λόγος ὀρθός ist es auch, der im stoischen Idealstaat komplizierte Gesetze und das ganze Leben regelnde Verordnungen entbehrlich macht, denn dieser sagt uns von selbst, was wir tun und was wir lassen müssen. Auch zur Erreichung seines Lebenszieles, der Selbstgenugsamkeit und Glückseligkeit des Subjektes, bedarf er der Gesetze nicht, denn seine Bestimmung erreicht er, wofern er sich nur durch die allgemeine Vernunft und die eigene vernünftige Natur leiten und bestimmen läßt, kurz durch ein naturgemäßes Leben. Das Gesetz, das allein für den Weisen bindend ist, ist nur eines, das allgemeine Weltgesetz — identisch mit der absoluten Vernunft —, welches für die mit Vernunft Begabten die alleinige Richtschnur und Norm für ihr sittliches Verhalten bildet. Mit Pindar nennt es Chrysippos in einer Stelle aus dem Buche über die Gesetze, die uns in Justinians Pandekten aufbewahrt ist, „den König über göttliche und menschliche Dinge, und darum den Fürsten und Herrscher über Rühmlich und Verwerflich, die Richtschnur für Gerecht und Ungerecht, den Gebieter über Tun und Lassen der von Natur zum Staate geschaffenen Wesen“. Dieses Gesetz, so führt Cicero de rep. III, 22 aus, ist keiner Änderung unterworfen, sondern ist infolge seiner Vernünftigkeit immer und überall dasselbe gewesen: „Das wahre Gesetz ist die Vernunft, die mit der Natur übereinstimmt, die in allen verbreitet, sich stets gleichbleibend und dauernd ist, die durch ihren Befehl zur Pflicht ruft, durch ihr

Verbot von dem Verbrechen zurückschreckt, und den Guten nicht vergebens befiehlt, auf die Schlechten aber weder durch ihren Befehl noch durch ihr Verbot einen Eindruck macht. Dieses Gesetz darf nicht geändert und weder ganz noch zum Teil aufgehoben werden, weder der Senat noch das Volk können uns von demselben befreien, und es bedarf keines anderen Auslegers und Erklärers; dieses Gesetz ist in Rom nicht anders als in Athen, und jetzt nicht anders als in Zukunft, sondern zu aller Zeit wird dieses eine und ewige Gesetz über allen Völkern walten, und Gott allein, der gemeinsame Lehrer und Herrscher aller, wird der Urheber, der Richter und Geber dieses Gesetzes sein, dem jeder gehorchen muß, wenn er nicht sich selbst flieht und, indem er die menschliche Natur von sich weist, gerade dadurch die härtesten Strafen erleidet, auch wenn er den bürgerlichen Strafen entfliehen sollte.“

Aus diesen Darlegungen dürfte zur Genüge hervorgehen, daß alle Stoiker ohne Ausnahme an der einen *ὑπόθεσις Ζήνωνος πολιτείας* festgehalten und diese eine Grundidee des zenonischen Staatsideals, die äußere Einheit und Einheitlichkeit, aufgenommen und zu einem Fundamentalsatz ihrer Staatslehre gemacht haben, wenn wir auch im einzelnen nichts Näheres weder über ihre ursprüngliche Fassung noch ihre Fortbildung und ihren Weiterbau erfahren.

Wie verhält es sich nun mit der anderen *ὑπόθεσις Ζήνωνος πολιτείας*, der Gleichheit aller Menschen? Über diesen Punkt sind wir besser unterrichtet als über den ersten; denn die Späteren haben geradezu ausführlich über dieses Thema gehandelt und haben stärker, als es von den Früheren und von Zeno —

wenigstens nach den erhaltenen Notizen zu schließen — scheint geschehen zu sein, diese zweite Grundforderung, die Gleichheit aller Menschen, betont. Um gleich den Umfang des Wortes „Gleichheit“ zu bestimmen, den es bei den Stoikern — die soziale Stellung der einzelnen Klassen in Griechenland und im Römerreiche in Betracht ziehend und von den tatsächlichen Verhältnissen dieser Länder ausgehend — gehabt hat, so fällt bei ihnen Gleichheit so ziemlich zusammen mit Gleichstellung von Freien und Sklaven. Da sie mit dieser Forderung in schroffen Widerspruch zu den im Altertum herrschenden Anschauungen und den bestehenden Zuständen geraten mußten, so waren sie gezwungen die Gleichheit aller Menschen besonders hervorzuheben und ihrer Verteidigung einen großen Raum zu widmen; mußten sie doch der im Altertum tiefgewurzelten Ansicht, es liege in der Natur ein berechtigter Unterschied zwischen den Menschen, — einem Vorurteil, von dem sich selbst die erlauchtesten Geister der damaligen Zeit nicht loszumachen vermochten — mit aller Schärfe entgegentreten und den von solcher Voreingenommenheit Befangenen klipp und klar beweisen, daß die bestehenden Unterschiede nicht in der Natur begründet, sondern eine Folge von Willkür und Ungerechtigkeit seien. Wie schon bemerkt, erst aus späterer Zeit haben wir sichere Kunde, die uns den Stoizismus auf dieser Höhe zeigt; doch müßte die Stoa zu aller Zeit für die Gleichstellung der Menschen, also für die Aufhebung oder, besser gesagt, für die Nichtberechtigung der Sklaverei eingetreten sein, wenn sie ihren in der Schule allgemein und allzeit gültigen und mit Nachdruck verteidigten Grundsätzen, daß nur der Weise frei, der Unmoralische

hingegen ein Sklave sei (D. L. 121 u. ö.), daß ferner alles Äußere adiaphor sei und zur Glückseligkeit nichts beitrage, gerecht werden wollte.

Die Überlieferung hat uns zwar von Zeno keine eingehenderen Nachrichten aufbewahrt, die uns seine Stellung in dieser Frage näher beleuchteten, doch aus alldem, was wir über den Weltstaat Zenons von anderen Schriftstellern besitzen, spricht mit deutlich vernehmbarem Laute die Stimme der Gleichheit, der unentwegten Vorkämpferin für Menschenrecht und Menschenwürde. Schon die Worte bei Plutarch (de Alex. m. virt. I, 6): *ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἦ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης* lassen über das Nichtvorhandensein sozialer Unterschiede keinen Zweifel aufkommen, wobei ich besonders auf die Worte *πάντας*, *εἷς*, *συννόμου* und *κοινῷ* hinweisen möchte, die wir unbedenklich als vollgültigen Beweis für vollständige Gleichheit aller hinnehmen dürfen. Auch wäre in seinem Staate ein so einheitlich durchgeführtes Leben, wie wir es oben näher kennen gelernt haben, unmöglich, wenn so scharfe gesellschaftliche Gegensätze bestünden, wie sie in den geschichtlichen Staaten vorhanden waren. Anderseits wäre es auch kaum denkbar, daß die Späteren eine so radikale Reform mit dem von ihrem Meister geschaffenem Vorbilde vorgenommen hätten, die ja einer völligen Demokratisierung, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, oder besser Liberalisierung, ja einer Veränderung bis zur Unkenntlichkeit gleichgekommen wäre. Die Berechtigung dieser Annahme wird noch erhöht, wenn wir Seneca ad. Helv. (12, 3) lesen, daß Zeno keine Sklaven gehabt. Chrysipp nennt den Sklaven einen beständigen Lohn-

arbeiter (perpetuus mercennarius, Sen. de ben. III, 22, 1), wollte aber sicherlich mit diesem Ausdruck nur ein lebenslängliches Dienstverhältnis, nicht einen von Natur gewollten Unterschied bezeichnet wissen.

Doch Posidonius, der sich auch hierin als Geistesverwandter des aristokratisch gesinnten Plato zeigt, zögert nicht, das Sklaventum wegen der spezifisch schwachen Intelligenz dieser Menschen zu rechtfertigen (Athen. VI, 263, C.): *Ποσειδώνιος δέ φησιν ὁ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἐν τῇ τῶν ἱστοριῶν ἑνδεκάτῃ, πολλούς τινας ἑαυτῶν οὐ δυναμένους προίσθασθαι διὰ τὸ τῆς διανοίας ἀσθενὲς, ἐπιδοῦναι ἑαυτοὺς εἰς τὴν τῶν συνετωτέρων, ὑπερησίαν, ὅπως παρ' ἐκείνων τυγχάνοντες τῆς εἰς τὰ ἀναγκαῖα ἐπιμελείας, αὐτοὶ πάλιν ἀποδιδῶσιν ἐκείνοις δι' αὐτῶν, ἅπερ ἂν ὦσιν ὑπηρετεῖν δυνατοί.* Gleich ihm hat sich auch, wie es scheint, sein Lehrer Panätius von der hellenischen Anschauungsweise, daß die Sklaven von Natur qualitativ minderwertige Menschen seien und der Menschenwürde entbehrten, nicht haben losmachen können, denn seine Worte bei Cicero (de offic I, 150), daß der Beruf der mercennarii ehrlos und eines freien Menschen unwürdig sei (de offic. I, 41), daß er gegen Sklaven nur Gerechtigkeit geübt wissen will, zeigen ihn weit entfernt vom Standpunkt der stoischen Orthodoxie und dem Gedanken der Gleichberechtigung aller. Überhaupt müssen wir wie in diesem Punkte so auch auf allen anderen Gebieten der Philosophie die eigenartige, vom allgemein stoischen Standpunkt abweichende und sich mehr der Wirklichkeit und den tatsächlichen Verhältnissen anpassende Stellung der mittleren Schule besonders hervortreten lassen, wenn wir zu einem vollständigen Bilde gelangen wollen. Selbst Seneca, der in seinem Innersten gewiß von der Gleichbe-

rechtigung des Menschengeschlechtes überzeugt ist, vergißt manchmal den Philosophen und fällt in das Vorurteil des Heidentums zurück, indem er die Vorrechte des Adels verteidigt und eine von der Natur gewollte Abhängigkeit einzelner annimmt.

Doch diese vereinzelten Äußerungen, sowie die abweichende Ansicht der mittleren Stoa sind nicht maßgebend für die Beurteilung des allgemein stoischen Standpunktes in dieser Frage; ihnen stehen von entscheidendem Gewichte Bekundungen gegenüber, die keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß der Stoizismus im Prinzip das Vorurteil, es bestehe ein berechtigter Unterschied zwischen Sklaven und Freien, überwunden hat. Worte, wie sie ein Seneca und Epiktet für die Menschenrechte der Sklaven gefunden, erbringen den Beweis vollauf.

Hätte der römische Ritter und Hofmann schönere — und heute noch recht beherzenswerte — Worte aussprechen können, als er es de ben. III, 28 getan: „Wir alle haben denselben Anfang und Ursprung, keiner ist vornehmer als der andere, außer wer eine bessere geistige Begabung hat. Sind diejenigen, die in ihren Vorhöfen Ahnenbilder aufstellen und am Eingang ihrer Häuser Namen anbringen, die in langer Reihe durch Stammbaumzweige verbunden sind, nicht vielmehr bekannt als vornehm? Die gemeinsame Mutter aller ist die Welt, mag man nun auf glänzenden oder schmutzigen Stufen den Ursprung . . . Verachte niemand, wenn ihn auch unbekannte und weniger vom Glück begünstigte Namen umgeben, mögen auch nur Freigelassene vor Euch stehen oder Sklaven, oder Menschen aus auswärtigen Völkern. Erhebet kühn die Seele und überspringt alles Gemeine, was dazwischen

liegt. Am Ende erwartet „Euch alle der höchste Adel.“ „Nicht auf die äußere Stellung“, so lesen wir in der gleichen Schrift III, 18, 2, „kommt es an, sondern auf die Gesinnung. Die Tugend ist es, die den Menschen auszeichnet. Keinem verschließt sie sich, allen steht sie offen, alle läßt sie zu, alle lädt sie ein: „Freie, Freigelassene, Sklaven, Könige und Verbannte.“ Ja Seneca versteigt sich sogar zu der Behauptung, daß die Worte: Ritter, Sklave, Freigelassener nichts als aus Ehrgeiz und Ungerechtigkeit entsprungene Namen bedeuten (ep. 31, 11): „quid est eques Romanus aut libertinus aut servus? Nomina ex ambitione aut ex injuria nata.“ Darum bestreitet er in diesem Zusammenhange, wo er seine innerste Überzeugung ausspricht, die Berechtigung des Adels und leugnet die Möglichkeit, das Verdienst der Vorfahren den Nachkommen anzurechnen (ep. 44, 5): „Non facit nobilem atrium plenum fumosis imaginibus. nemo in nostram gloriam vixit nec quod ante nos fuit, nostrum est, animus facit nobilem, cui ex quacumque condicione supra fortunam licet surgere.“ Wenn wir diese herrlichen Worte aus dem Munde eines Mannes vernehmen, der selbst auf den Höhen der Menschheit wandelte, wer möchte leugnen, daß er aufs wärmste und in vollständiger Übereinstimmung mit seiner innersten Überzeugung für die Gleichberechtigung aller und im besonderen der Sklaven eingetreten?

Daß Epiktet, der selber unter den Mißhandlungen seines rohen Herrn, des von Nero freigelassenen und begünstigten Epaphroditos, das Los der Sklaven kennen gelernt, für seine Leidensgenossen eingetreten, kann man wohl erklärlich finden. Gerade er ist es daher, der — wie wir oben gesehen — die aus der Gottes-

verwandtschaft resultierende Gleichberechtigung aller Menschen am eingehendsten behandelt und am tiefsten begründet hat. Ihm dünkt es mit dem Gerechtigkeitssinn des aller Vernunft teilhaftigen Gottes unvereinbar, daß dieser unter seinen Söhnen einen so gewaltigen Unterschied eintreten ließe, ja die Knechtung des einen durch den anderen gestattete (I, 19, 6): „Mich hat Zeus selbst frei gelassen. Oder meinst Du, er werde den eigenen Sohn zum Sklaven machen lassen?“ In diesem Sinne ruft er dem Herrn, der gegen seinen Sklaven erbost ist, die Worte zu (I, 13): „Elender, Deinen eigenen Bruder könntest Du nicht ertragen? Nicht ihn, der von Zeus selbst abstammt, seinen Sohn, aus eben demselben Geschlechte entsprossen? Erinnerst Du Dich, wer Du bist und wer sie sind, über die Du zu befehlen hast, nämlich über Deine Verwandten, über Deine natürlichen Brüder, über Zeus' Abkömmlinge? siehst Du, wohin Du blickst? daß Du auf diese unglücklichen Gesetze der Toten Deine Blicke richtest, auf die der Götter nicht schaust?“

Diese Zeugnisse von zweien der berufensten Vertreter der Stoa dürften genügen, um den stoischen Standpunkt in dieser Frage ins richtige Licht zu setzen.

Wenn nun auch Marc Aurel nicht mit so klar ausgesprochenen Worten die Gleichberechtigung betont hat, so ist dies leicht aus seiner Stellung als Kaiser zu erklären. Anderseits darf man sicher annehmen, daß er bei seiner Milde und Menschenliebe im Prinzip wenigstens von seinen Vorgängern nicht abgewichen ist. Geht ihm doch eine Regierung, die ihren höchsten Beruf in der Hochhaltung der bürgerlichen Freiheit erblickt, über alles (I, 14): „Meinem Bruder verdanke ich die Anweisung so zu regieren,

daß meine Untertanen die völlige Freiheit behalten möchten.“

Aus dem, was wir bezüglich der Sklavenfrage der Reihe nach bei den einzelnen Stoikern vorgefunden, geht unzweifelhaft hervor, daß die Stoa im Grunde ihres Herzens das Vorurteil ihrer Mitwelt, es bestünde von Natur ein Unterschied unter den Menschen, nicht geteilt, sondern an der in der Natur selbst begründeten Gleichheit aller festgehalten habe; unbedenklich dürfen wir behaupten, daß Diogenes mit seiner Stelle (VII, 122), nach der die Bewertung des Sklaven als eines willen- und rechtlosen Besitzstückes etwas Unsittliches sei: *εἶναι δὲ καὶ ἄλλην δουλείαν τὴν ἐν ὑποτάξει, καὶ τρίτην τὴν ἐν κτήσει τε καὶ ὑποτάξει, ἥ ἀντιτίθεται ἡ δεσποτεία, φαύλη οὖσα,* den wahren Standpunkt der Stoa gekennzeichnet hat. Sollten nun die Stoiker, die nach den vorausgehenden Darlegungen mit solcher Wärme für die soziale Gleichberechtigung der verschiedenen in den empirischen Staaten vorhandenen Klassen eingetreten waren, dazu kommen, in ihrem Idealstaate soziale Unterschiede und gesellschaftliche Abstufungen haben eintreten lassen? Gewiß nicht, wenn ihre Worte von der innigen Verwandtschaft der Menschen untereinander, für die Epiktet und Marc Aurel nicht genug schöne Vergleiche und herrliche Bilder zu finden wußten, nicht bloß hohle Phrasen sein wollen.

So glaube ich auf direktem Wege — aus ihren eigenen Zeugnissen, die oben bei der Begründung der menschlichen Verwandtschaft Platz gefunden — und auf indirektem Wege — aus ihrer Stellungnahme zu den tatsächlichen Verhältnissen der Wirklichkeit — bewiesen zu haben, daß alle Stoiker an der *ἑτέρα Ζήνωνος πολιτείας ὑπόθεσις*, der sozialen Unterschiedslosigkeit

und völligen Gleichheit aller in ihrem Idealstaat festgehalten haben.

Gewiß können wir trotz der spärlichen Nachrichten und trotz der Schwierigkeit, mit der oft das spezifisch zenonische Eigentum von den Zutaten und Änderungen seitens Späterer zu trennen ist, aus den beigebrachten Beweisgründen mit voller Berechtigung schließen, daß die Grundprinzipien, die *πολιτείας ὑποθέσεις*, oder, wenn ich so sagen darf, das Gerippe für das allgemein stoische Staatsgebilde von Zeno herübergenommen wurde; anderseits dürfen wir uns der Erkenntnis nicht verschließen, daß sie in der inneren Ausschmückung und Ausstattung nicht ganz dem Meister folgten, sondern im Interesse größerer Natürlichkeit und Wahrscheinlichkeit auf manchen Schmuck oder Unschmuck verzichteten, daß sie ferner — wenigstens in der römischen Zeit — noch Patrioten genug waren und das nationale Bewußtsein in ihnen noch zu stark war, als daß sie blindlings dem zenonischen Luftgebilde nachgejagt hätten und ihnen der Sinn für das Mögliche und Erreichbare völlig abhanden gekommen wäre.

Das Gesamtbild, das wir gewinnen können, zeigt uns, daß wir es beim Staat der Stoiker nicht mit staatlichen Formen zu tun haben, sondern daß das Zukunftsbild der Stoa auf staatslose Zustände zurückweist und ihr Staatswesen vielmehr in der natürlichen inneren Gemeinschaft der Menschheit besteht. Der Staat im Sinne der Stoiker ist lediglich ein geistiges Zusammenleben, das nur die höchsten Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen hat und nicht in erster Linie geschaffen ist zur Befriedigung physischer Bedürfnisse. „Hoc erat in votis.“

Mit diesen horazischen Worten könnte man den

ersten Teil der stoischen Staatslehre überschreiben. Ein Staat lag in ihren Wünschen, in dem alle Menschen vereinigt wären, in dem für alle die gleichen Rechte und Gesetze bestünden und die vollständige Gleichheit aller verwirklicht wäre. Doch auch bei den Stoikern war der Wunsch der Vater des Gedankens; es stand ihnen die rauhe Wirklichkeit entgegen, über die sich selbst der stoische Philosoph nicht ohne weiteres hinwegsetzen konnte. Sie waren gezwungen, auf das Tatsächliche Rücksicht zu nehmen, um das Ideal mit der Wirklichkeit möglichst in Einklang zu bringen. Es ist klar, daß die Stoiker, die so schroffe Gegensätze zu überbrücken suchten, in ein arges Dilemma geraten mußten, aus dem sie keinen Ausweg finden konnten, ohne manche Inkonsequenzen mit in Kauf zu nehmen. Darum stoßen wir in diesem Teile ihrer Staatslehre auf große Widersprüche, auf Bedingungen und Voraussetzungen, die in Wirklichkeit unerfüllbar waren. Und man kann ihnen in Wahrheit den Vorwurf nicht ersparen, daß ihr Verhalten den empirischen Staaten gegenüber ein höchst zweideutiges ist, daß das, was sie darüber lehren, ein arges Doppelgesicht zeigt.

So haben einerseits die Stoiker die Teilnahme am öffentlichen Leben für eine in der Natur des Menschen begründete und von der Vernunft befohlene Pflicht und Tugend erklärt. Da der Mensch des Menschen bedarf, so führen sie nach Cicero de fin. III, 20, 68 aus, entspricht es dieser seiner natürlichen Veranlagung, daß sich der Weise am Staate beteiligt, eine Gattin freit und mit ihr Kinder erzeugt: „consentaneum est huic naturae, ut sapiens velit gerere et administrare rem publicam; atque, ut e natura vivat,

uxorem adjungere et velle ex ea liberos procreare". Wie möchte sich der Weise, der von Natur zur Verbindung mit anderen bestimmt ist, derjenigen Gemeinschaft entziehen, in der ihm die Erfüllung seiner sittlichen Verpflichtungen: „Gutes zu stiften und Böses zu verhüten" in schönster Weise möglich wird (Stob. II, 184): *τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει. ἑπόμενον δὲ τούτοις ὑπάρχειν καὶ τὸ πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν . . . καὶ τὸ νομοθετεῖν τε καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους.* Da also auch der empirische Staat eine sittliche Realität zur Erfüllung der sittlichen Pflichten und zur Verwirklichung des Guten sein kann, so haben die Stoiker die Beteiligung am öffentlichen Leben nicht prinzipiell verboten, sondern je nach der Güte und Trefflichkeit der bestehenden Zustände eine mehr oder weniger innige Anteilnahme zugesichert; die Zeitverhältnisse haben einen bestimmenden Einfluß auf ihr Verhalten zur Wirklichkeit ausgeübt. Und in der Tat können wir sehen, daß sich in den drei großen Phasen der stoischen Entwicklungsgeschichte rein geschichtliche Wandlungen wiederspiegeln, ferner daß für die in unserer Frage zutreffende Einteilung der Stoiker in drei zeitlich aufeinander folgende Gruppen große politische Umwälzungen maßgebend gewesen sind.

In den griechischen Stoikern, welche zum weitaus größtem Teile aus fernen Städten stammten und als Fremde keinen Anteil an den Staatsgeschäften hatten, konnte sich keine rechte Vaterlandsliebe, kein nationales Empfinden und kein Interesse für das Staatswohl entwickeln. Diese durch den nationalen Unterschied aufgenötigte politische Interessenlosigkeit wurde noch erhöht und verstärkt durch das traurige Bild der politischen Ohnmacht und Hoffnungslosigkeit, welches

damals das in eine Unzahl von bedeutungslosen Kleinstaaten zerteilte, von inneren Fehden zerrüttete und von äußeren Feinden umlauerte Griechenland bot; diese trostlosen Zustände des einst so mächtigen und blühenden Hellas ließen keinen Stoiker der Versuchung erliegen, nach Ämtern und Würden zu streben und das Emporkommen im Staatsdienste als eine wünschenswerte Laufbahn zu betrachten. Diese von Parteikämpfen durchtobten, von moralischer Fäulnis zerfressenen Staaten konnten nimmermehr das lebhafte Interesse der griechischen Stoiker erregen, sondern flößten ihnen die Sehnsucht nach glücklicheren Zuständen ein und erweckten in ihnen jenes oben geschilderte Staatsideal, das ihre frommen, vom Staate gehegten Wünsche erfüllen und verwirklichen sollte.

Ganz anders jedoch als die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse in Hellas, die den stoischen Philosophen Anlaß zu einem ablehnenden Verhalten gegenüber den bestehenden Staaten boten, waren die gelagert, unter denen die Vertreter der mittleren Stoa lebten. Während die Kraft der in den heftigsten Fehden sich aufreibenden Staaten allmählich brach und völlig zu erlahmen drohte, genoß das mit Rom in einem engen Freundschaftsbund lebende und daher von der damaligen Machthaberin der Welt stark begünstigte Rhodos die Zeit der höchsten Blüte und der friedlichsten Entwicklung. Unter der Gunst solcher Verhältnisse wuchs Panätius in seiner Vaterstadt Rhodos auf, verbrachte Posidonius einen großen Teil seines Lebens in dieser glücklichen Stadt; beide sahen den Glanz und den Höhepunkt einer aufblühenden, im Glücke schwelgenden Republik. Während des Panätius' Vorfahren, so berichtet Strabo XIV, p. 655,

zu den ersten und angesehensten Familien gehörten, von jeher den tätigsten Anteil an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten genommen und die höchsten Ehrenstellen des Staates bekleidet hatten, während er selbst Scipio auf einer großen Staatsmission begleitete und seinem großen Freunde sicherlich seine politische Sachkenntnis zur Verfügung gestellt hat, nahm Posidonius selber tätigen Anteil an der Verwaltung der Stadt Rhodus und stieg bis zur höchsten Ehrenstelle, bis zur Würde des Prytanen empor, in welcher Eigenschaft er nach Rom ging und mit Marius verhandelte. Zu der günstigen Wirkung der politischen Zeitumstände, zu dem fördernden Einfluß der persönlichen Beziehungen zum Staat der Wirklichkeit, welche Faktoren an und für sich schon unsere beiden Philosophen von den ideologischen Träumereien der Vorgänger abbringen und mit den tatsächlichen Zuständen aussöhnen mußten, gesellte sich noch zur milderen Beurteilung des geschichtlich Gewordenen die wohltätige Einwirkung des Gesellschaftskreises, in dem sie sich während einer langen Zeit ihres Lebens bewegten und eine Rolle zu spielen berufen waren. Panätius gehörte zum engeren Freundeskreis des großen Staatsmannes Scipio, in welchem nach dem Bericht Ciceros oft über die Vorzüglichkeit der römischen Verfassung disputiert wurde, Posidonius zählte zu seinen Zuhörern unter anderen zwei der namhaftesten Vertreter der römischen Staatsidee, den Pompejus und Cicero, die ihm fortan ihre Freundschaft bewahrten, welcher Umgang gewiß seinen der öffentlichen Tätigkeit zugeneigten Sinn noch empfänglicher für die praktische Politik machte. (Vergleiche Schmekel über Panätius und Posidonius). Beinahe ins Gegenteil schlägt das

Verhältnis der jüngsten Stoiker zum Staat der Wirklichkeit wieder um und nähert sich wieder dem der griechischen Vertreter, wenn es sich auch dank der tief eingewurzelten nationalen Eigenart der römischen Anhänger frei erhält von einer allzu großen Überspannung des idealen Staatsgedankens. Die Römer konnten den Griechen nicht soweit folgen, denn entsprechend ihrem völkischen Wesen hatten sie von Natur einen viel zu praktischen Sinn und ein viel zu praktisches Verständnis für alles Wirkliche und Tatsächliche, als daß sie in gleicher Weise wie jene dem vom Stifter geschaffenen Phantasiegebilde nachgehangen hätten und in dem Glauben an die Realisierbarkeit soweit gegangen wären wie jene, vielmehr schlugen sie einen anderen, geradezu vermittelnden Weg ein, um dem politischen Elend entfliehen zu können. Sie begnügten sich nicht damit, über die bestehenden Verhältnisse einfach den Stab zu brechen und an ihrer Verbesserungsfähigkeit zu verzweifeln, sondern sie waren bemüht etwas Positives an ihre Stelle treten zu lassen und eine Brücke zu schlagen, die hinüberführen sollte zu ihrem Idealstaate; sie erhoben sich zur Idee der reinen Humanität. Dieser Umschwung, der in der dritten Periode der stoischen Entwicklungsgeschichte gegenüber der praktischen Politik eintrat, ist wiederum bedingt durch die politischen Zeitläufe. Mit dem Untergang der Republik waren jene Zeiten geschwunden, wo der Tüchtigkeit Tür und Tor geöffnet waren, wo im Frieden dem Verdienste der Weg zu den höchsten Ämtern frei stand, im Krieg der gemeine Mann gleichsam den Marschallstab im Tornister trug, wo jeder Art von Tätigkeit, sei es nun politischer oder publizistischer Natur, völlig

freie und ungehinderte Entfaltung gesichert war. Die Despotie, die das Erbe des absterbenden Freistaates antrat, glaubte zu ihrer Sicherheit diese Freiheit nicht mehr gelten lassen zu können, sondern meinte nur denen Macht und Einfluß einräumen zu dürfen, die ihnen Ergebenheit vorzuheucheln verstanden. Diese unfähigen und charakterlosen Schmeichler stiegen denn auch zu den höchsten Ämtern und Würden im Staate empor, während die fähigsten und tüchtigsten Elemente voll Undankes und mit schnöder Mißachtung beiseite gesetzt wurden; ja, wenn sie im Interesse des Staatswohles ein freies Wort auszusprechen wagten, mußten sie sogar ihren Freimut mit dem Kopfe bezahlen. Eine unausbleibliche Folge davon war, daß sich die edelsten und besten Geister der Nation — und zur Ehre der Stoa sei es gesagt, daß sich gerade in ihren Reihen die erhabensten Gestalten der römischen Kaiserzeit finden — voll Bitterkeit, Schmerz und Resignation vom öffentlichen Leben zurückzogen, bei der Macht der äußeren Umstände außerstande, der unter dem Druck der Despotie schmachtenden und einem moralischen Verfall unrettbar entgegengehenden Gesellschaft auf dem Wege der Politik helfen zu können. Und zur Errettung aus dem moralischen und sittlichen Elend glaubten sie vielmehr nur durch eine geistige Wiedergeburt gelangen zu können, zu welchem Ziele sie den schon bezeichneten Weg einschlugen, indem sie durch Verkündigung der wahrsten und reinsten Humanität die Menschheit zu einer sittlichen Läuterung emporheben und für ein anderes Reich vorbereiten wollten, das den heilsbedürftigen Menschen geben sollte, was das verfallende und moralisch ausgehöhlte Römerreich nicht mehr geben konnte.

Den Einfluß dieser eben geschilderten Zeitumstände müssen wir im Auge behalten, wenn wir zu einer gerechten Beurteilung und sachlichen Würdigung des bei oberflächlicher Betrachtung unkonsequent scheinenden Verhaltens kommen wollen, dessen vermeintliche Zweideutigkeit den bestehenden Staaten gegenüber die Gegner nicht genug den Stoikern ankreiden zu können glaubten.

Die Auffassung, die wir aus der bisherigen Erörterung gewinnen konnten, läßt sich in die Worte zusammenfassen: sie können dem Staate wegen seiner Bedeutung für die Wohlfahrt und sittliche Hebung des Volkes die Berechtigung nicht absprechen, aber sie machen das Maß ihrer Zuneigung und Abneigung von den herrschenden Zuständen und der gegebenen Verfassung abhängig. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend haben sie den Institutionen und Gesetzen, durch die der empirische Staat sein ideales Ziel, die Erreichung der Glückseligkeit und Verwirklichung der Tugend, ermöglichen will, ihre Anerkennung — wenn auch unter gewissen Modifikationen und Einschränkungen — nicht vorenthalten.

Wie verhielten sich die Stoiker zu dem Institut, durch das der Staat in erster Linie die Tugend und das innere Glück des Menschen begründen will und in dem er eine wesentliche Bedingung für die Glückseligkeit desselben erblickt, nämlich zur Volksreligion? Aus ihrem Idealstaate haben die Stoiker die Religion — wie wir oben bei der Darstellung des zenonischen Weltstaates gesehen haben — verbannt; in diesem gibt es keinen Platz für Tempel und Götterstatuen, denn was Baumeister und Handwerker gemacht, sei nichts Heiliges. Die gleich ablehnende Stellung nehmen

sie im Grunde ihres Herzens gegen die in den einzelnen Staaten herrschende Volksreligion ein, die nach ihrer Meinung von Dichtern und Staatsmännern aufgebracht und durchweg auf absichtliche Irreführung und Täuschung des Volkes berechnet und zugeschnitten ist. Sie sind Feinde jeder anthropomorphischen und anthropopathischen Darstellung, Gegner der praktischen Religionsübung und jeglicher Veräußerlichung der Gottesverehrung, da in ihren Augen Gott ein zu erhabenes Wesen ist, als daß es mit Zeremonien und Gaben angerufen und verehrt werden dürfe. Sie verlangen Anbetung im Geiste und in der Wahrheit: der wahre Kultus ist in ihren Augen der des Herzens und des Willens. Nicht durch Opfer und Zeremonien, sondern durch die Reinheit des Lebens, nicht in Tempeln, sondern in dem Heiligtum der eigenen Brust soll die Gottheit verehrt werden (Seneca Fr. 123): „non immolationibus et sanguine multo colendus est, sed mente pura, bono honestoque proposito; non templa illi congestis in altitudinem saxis exstruenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore.“ Das sittliche Verhalten und Handeln ist im eigentlich stoischen Sinne Religion. Doch waren sie klug genug die praktischen Konsequenzen aus diesen Anschauungen nicht zu ziehen, durch die sie in einen gefährlichen und aussichtslosen Kampf mit der herrschenden Volksreligion verwickelt worden wären. Zu diesem indifferenten Verhalten der Staatsreligion gegenüber wurden sie durch verschiedene Gründe bestimmt. Unter dem Drucke äußerer Umstände und fremder Einflüsse war die Macht der Religion, die alte Frömmigkeit und der alte Götterglaube, schon längst bei den unteren Volksschichten geschwunden, anderseits bei den führen-

den Ständen durch eine seichte Aufklärung zu leeren Begriffen ausgehöhlt worden. Dieser so tief gesunkenen und dem Herzen des Menschen so fremd gewordenen Religion glaubten die Stoiker den Todesstoß nicht versetzen zu müssen; und nicht hielt sie davon die Furcht vor dem strafenden Arme der Obrigkeit zurück, denn die Zeiten, wo der Staat aufs strengste die Religionsübung und ihre Reinerhaltung überwachte, waren längst vorüber, sondern sie waren vielmehr von der Gewißheit getragen, daß eine Religion, für deren Unzulänglichkeit und Einflußlosigkeit auf das Innere der eingetretene Zustand den besten Beweis bot, von selbst seinem baldigen, verdienten Ende entgegengehe und Platz mache einer edleren, die Menschheit mehr beglückenden Auffassung von Gott und von den Pflichten der Menschen gegen ihn. Ein zweiter Grund ihres passiven Verhaltens zur Volksreligion ist in dem Umstande zu suchen, daß sie in derselben trotz aller Gesunkenheit nicht alle Kraft zur sittlichen Belebung erloschen glaubten, daß sie ferner von der Notwendigkeit überzeugt waren, nicht den letzten Funken von religiöser Überzeugung der Menschenbrust, ihr nicht den letzten sittlichen Halt rauben zu dürfen. Mit den eindringlichsten Worten sucht Epiktet im zwanzigsten Kapitel des zweiten Buches jenen aufgeklärten Philosophen ins Gewissen zu reden, die durch Leugnung der Volksgötter vielleicht manchem das nehmen, was ihn vom Bösen abgehalten. Aus der Entrüstung, mit der er die Heuchelei jener brandmarkt, die sich zu Priestern und Propheten machen lassen von Göttern, an die sie nicht glauben, und die sich an das pythische Orakel wenden, das sie doch als Betrug ansehen (II, 20, 27): *ὦ μεγάλης ἀναισχυντίας*

καὶ γοητείας, spricht doch deutlich seine Überzeugung und seine Übereinstimmung mit der Volksreligion. Daß den Epiktet nicht ausschließlich utilitaristische Rücksichten zu dieser Auffassung führten, ergibt sich aus dem dritten Punkt, der für die Stellungnahme der Stoa zur Volksreligion mitbestimmend war. In ihrem System, das ein ausgeprägt religiöser Zug durchweht, fanden sich viele Berührungspunkte mit der Volksreligion, weshalb sie bemüht waren eine relative Berechtigung derselben nachzuweisen und in der rauhen Schale einen guten Kern zu entdecken. Dieser Bemühung eine ausführliche Darstellung zu widmen, hat sich Zeller angelegen sein lassen (III, 1 p. 315 ff.).

Darum hat es auch Epiktet fertig gebracht, genaue Vorschriften über die Gottesverehrung zu geben, wie Kapitel 31 seines Handbüchleins zeigt, der beste Beweis dafür, daß es ihm nicht eingefallen ist, an den religiösen Gebräuchen zu rütteln.

Besonders hinsichtlich der Ehe, einem zweiten wichtigen Institute des Staates, haben sich die Stoiker stark den herrschenden Ansichten ihrer Zeit angepaßt. Die Auffassung, die wir bei manchen Vertretern dieser Schule finden, kann man mit Fug und Recht die edelste Ansicht vom ehelichen Verhältnis nennen, zu der sich das Altertum aufgeschwungen, so daß wir mit Verwunderung wieder andere sich in geradezu wegwerfendem Tone über dieses Institut aussprechende Urteile lesen; ebenso schwer verständlich ist es, wie sie trotz jener gerechten und milden Beurteilung der Ehe in ihrem Idealstaat zu der strengen Forderung der Frauen- und Kindergemeinschaft kommen konnten. Wenn uns auch Diogenes VIII, 121 und Stobäus ecl. II, 109 berichten, daß die Stoa zu allen Zeiten

die Ehe hochgeschätzt und als eine allgemeine auch für den Weisen geltende Pflicht erklärt habe, so zeigen sich nach allem, was wir wissen, doch erst die Späteren auf dieser Höhe. So halten sie es für eine sittliche Pflicht in den Ehestand zu treten, durch ein reines und edles Familienleben den Mitmenschen ein schönes Beispiel zu geben und durch Begründung eines Hausstandes, sowie durch Erziehung von Kindern seine Bürgerpflicht zu erfüllen. Es mögen daher zwei schöne Zeugnisse Platz finden, die uns Stobäus aufbewahrt hat; in seinem Florilegium spricht Antipater 67, 25 die herrlichen Worte: „Weib und Kinder gehören zur Vollständigkeit des Lebens und Hauswesens; der Bürger sei dem Staate Kinder schuldig, die Familienliebe die reinste"; und Musonius läßt 67, 20 seine Ansicht über die Ehe in folgendem Lobe ausklingen: „der Philosoph solle für die Ehe, wie für alle naturgemäßen Lebensverhältnisse, ein Muster sein, und durch Begründung eines Hauswesens seine Bürgerpflicht erfüllen; die Liebe zur Frau und Kindern sei die innigste."

Was sie über die mit dem antiken Hausstand eng verknüpfte Sklavenwirtschaft gedacht haben, glaube ich schon oben genügend dargelegt zu haben. Trotz alledem haben die Stoiker in Wirklichkeit nicht auf Abschaffung der Sklaverei gedrungen, denn die äußere Freiheit und Knechtschaft war für sie ein Adiaphoron. Wohl haben sie in praxi das Los der Sklaven soviel als möglich zu mildern gesucht. So berichtet Sueton (Nero c. 12), daß, als Seneca allmächtiger Minister war und Nero dem Volke ein Festspiel geben mußte, niemand getötet wurde. Marc Aurel verbot durch ein Edikt, die Gladiatoren mit scharfen Waffen fechten

zu lassen. Aber es kam den Sklaven sehr zu statten, was die Schule sonst von dem allgemeinen Verhalten der Menschen untereinander lehrte, und wir dürfen annehmen, daß sie gerade das Sklavenlos zur Beurteilung der menschlichen Beziehungen als Maßstab angelegt habe. Indem sie nämlich die Konsequenzen ihrer Lehre, daß von Natur kein Unterschied unter den Menschen bestehe, für das gegenseitige Verhalten in jeglicher Lebenslage zogen, gelangten die Stoiker zur allgemeinen Menschenliebe. Sie wurden die Träger des reinsten Humanitätsgedankens und Prediger der edelsten Menschenliebe, die, von allen betätigt, das Leben dieser sozial so tiefstehenden Geschöpfe wesentlich günstiger gestaltet hätte.

Was Seneca, Epiktet und Marc Aurel über dieses Thema geschrieben, gehört zu den schönsten Sittenlehren, zu denen es das klassische Altertum gebracht. Die Liebe soll sich auf alle Menschen erstrecken, alle Menschen ohne Unterschied sollen Gegenstand unserer Teilnahme sein, selbst die Geringsten und Verachtetsten dürfe man nicht zurückweisen. Die Natur, sagt Seneca de ben. 24, 3, befiehlt uns den Menschen zu nützen, wer sie auch sein mögen: „Hominibus prodesse natura me jubet, et servi liberine sint hi, ingenui an libertini, justae libertatis an inter amicos datae, quid refert? ubicumque homo est, ibi beneficii locus est.“ Die Natur, so führt er ep. 95, 52 aus, hat uns gegenseitige Liebe eingeflößt und uns die Neigung eingepflanzt uns zu vereinigen. Nach ihrer Einrichtung wäre es trauriger anderen zu schaden, als selbst Schaden zu erleiden; nach ihrem Befehle sollen die Hände zum Helfen bereit sein. Möge es uns auf den Lippen und im Herzen wohnen: Ich bin ein Mensch, und nichts,

was den Menschen betrifft, darf mir fremd sein.“ Seine Lebensregel, die er in seiner Schrift über die Wohltaten niedergelegt hat, lautet: „In jeder Frage sei unser Ziel das allgemeine Wohl“ (VII, 16).

Die Verwandtenliebe widerspricht nicht der Vernunft, sagt Epiktet I, 11, 18, also auch nicht der Liebe zu allen Menschen, die ja alle mit uns verwandt sind. Es gibt keinen Unterschied des Ranges zwischen Herren und Sklaven, Vornehmen und Geringen (I, 13, 5): *οὐ μεμνήσῃ τί εἶ καὶ τίνων ἄρχεις; ὅτι συγγενῶν, ὅτι ἀδελφῶν φύσει, ὅτι τοῦ Διὸς ἀπογόνων*; darum gehört es für Epiktet zur sittlichen Vollkommenheit, den Mitmenschen wohlzutun und ihnen jederzeit hilfsbereit unter die Arme zu greifen; die Natur des Menschen ist Wohltun und Helfen (IV, 10, 22); ohne uns bitten zu lassen, sollen wir helfen, wie auch die Sonne ungebeten am Himmelszelt emporsteigt und ihr Licht scheinen läßt (fr. 67): *ὥσπερ ὁ ἥλιος οὐ περιμένει λιτὰς καὶ γοητείας, ἵν' ἀνατείλῃ, ἀλλ' εὐθὺς λάμπει καὶ πρὸς ἁπάντων ἀσπάζεται οὕτω μηδὲ σὺ περίμενε κρότους καὶ ψόγους καὶ ἐπαίνους, ἵν' εὖ ποιήσῃς, ἀλλ' ἑκοντὴς εὐεργέτει καὶ ἴσα τῷ ἡλίῳ φιληθήσῃ.*

Nie, sagt Marc Aurel V, 36 seiner Meditationen, darfst du dich mit deinen Gedanken von den anderen losmachen, sondern mußt ihnen helfen nach besten Kräften und in dem rechten Maße: *μὴ ὁλοσχερῶς τῇ φαντασίᾳ συναρπάζεσθαι ἀλλὰ βοηθεῖν μὲν κατὰ δύναμιν καὶ κατ' ἀξίαν·* Am besten läßt sich die treffliche Gesinnung des Kaisers aus seinem Wahlspruch erkennen (VI, 30): „Fürchte Gott, hilf den Menschen.“

Dabei bleiben aber die römischen Meister der Stoa nicht stehen; indem sie nämlich die Menschenliebe unter allen Umständen und in allen Verhältnissen an-

gewendet wissen wollen, gelangen sie zum Gebote der Feindesliebe, zur Forderung, weder Böses mit Bösem zu erwidern, noch Unrecht mit Unrecht zu vergelten, sondern alle Beleidigungen und Mißhandlungen geduldig hinzunehmen. Auf dem Standpunkt allen Menschen und selbst den Feinden Gutes zu erweisen, sagt Seneca de otio 1, 4, stehen alle Stoiker. Wie die Götter ihre Wohltaten trotz allen Undankes unvermindert fortdauern, über Würdige und Unwürdige regnen lassen und den Irrtum derer, die sie verkennen, milde ertragen, so sollen auch wir es machen und den Undank durch Wohltaten, wie der Landmann den unfruchtbaren Boden durch Anbau, überwinden (de ben. VII, 31 ff.). Nichts ist gefährlicher als seiner Rachsucht freien Lauf lassen (de ira 5, 2), nichts heilsamer als seine Menschenpflicht betätigen. Nicht dürfen wir Unbilden mit Unbilden wie Wohltaten mit Wohltaten vergelten (ep. 32), nein wir sollen vielmehr den Feind durch Güte zu gewinnen suchen (de ben. VII, 31, 1).

Nicht minder eindringlich hat Epiktet die Feindesliebe gepredigt. Er wird nicht müde seinen Schülern diese Grundsätze einzuprägen und sie zu ermahnen, das Gebot der Feindesliebe zu erfüllen. Nicht darf der Mensch dem Menschen gegenüber ein wildes oder angreifendes Tier werden, wodurch er selbst herabsinken und sich selbst am meisten beeinträchtigen würde (IV. 1, 27): — *ἐκεῖνος δὲ βλαπτόμενός ἐστιν ὁ τὰ οἰκτρότατα πάσχων καὶ αἴσχιστα, ὁ ἀντὶ ἀνθρώπου λύκος γινόμενος ἢ ἔχις ἢ σφήξ.* Gegen Schmähungen muß man unempfindlich sein wie Stein (I, 25, 29): „Was ist es mit dem Geschmähtwerden an sich? stelle Dich zu einem Stein und schmähe ihn; und

was wirst Du ausrichten? Wenn Du also wie ein Stein hörst, was hilft es dem Schmähenden? wenn er aber eine Schwäche des Geschmähten als Enterbrücke hat, dann richtet er etwas aus.“ Für Epiktet gibt es keine wirkliche Kränkung; nicht derjenige verursacht Kränkung, der schmäht, sondern die Meinung, als liege darin etwas Kränkendes (ἐγχ. 20). Vielmehr sollen wir, wenn uns ein anderer beleidigt, bedenken, daß jener so handelt in der Meinung, er sei im Recht (ἐγχ. 42), und davon ausgehend sollen wir uns gegen die Lästerer sanftmütig betragen, indem wir uns ins Gedächtnis rufen, wie Sokrates in diesen Fällen getan (II, 12, 14): „Das aber war bei Sokrates das Erste und ihm Eigenste, daß er bei der Unterredung nie erzürnt war, nie etwas Beschimpfendes oder Übermütiges vorbrachte, sondern die Schimpfenden ertrug und den Streit beilegte. Dieses Verfahren, sagt Epiktet an der gleichen Stelle, hat schon das Lob jenes weisen und gerechten Lieblings der Mußen, des Hesiod (Theog. 87) gefunden, der dasselbe in die Worte ausklingen läßt: „Und den mächtigen Streit legt schnell er bei und verständig“.

Ganz dieselben Gedanken hat Marc Aurel in seinen Selbstbetrachtungen ausgesprochen. Auch nach ihm darf man sich nicht rächen, einmal weil die Menschen nur aus Unverstand, nicht aus Absicht, Übel verüben und Böses zufügen, dann weil der, welcher Rache nimmt, nur sich selbst schadet. Daß der Mensch nur aus Unwissenheit und unfreiwillig fehlt, führt er VII, 22 des längeren aus und auch XI. 18 weist er darauf hin: „Ist ihr Handeln vernünftig, so darfst Du nicht unwillig werden, ist es aber nicht vernünftig, so handeln sie offenbar wider Wollen

und Wissen.“ Der Feind schadet sich nur selbst (IX, 4): „Wer sündigt, versündigt sich an sich selbst; begangenes Unrecht fällt auf den Urheber selbst zurück, indem er sich selbst verschlechtert.“ Am besten rächt man sich am Feinde, indem man ihm in Ruhe und Gelassenheit begegnet (VI, 26): „Fern von Beunruhigung und Gegenerbitterung mußt Du Erbitterten gegenüber das, was Dir obliegt, auf dem rechten Wege vollbringen“, und indem man sie durch Sanftmut zu gewinnen sucht (XI, 18): „Denn was kann Dir der boshafte Mensch anhaben, wenn Du in Freundlichkeit gegen ihn verharrst, ihn bei passender Gelegenheit sanftmütig warnst und gerade in dem Augenblick, wo er Dir Böses anzutun versucht, ihn in ruhigem, zurechtweisendem Tone etwa so anredest: nicht doch, mein Lieber, wir sind zu etwas anderem geboren.“

Wenn wir diese schönen Lehren von dem Verhalten der Menschen untereinander ins Auge fassen, so können wir als abschließendes Urteil über die Beziehung der Stoa zu dem mit dem antiken Staate eng verknüpften Sklaventum sagen, daß sie selbst das Vorurteil einer berechtigten Knechtschaft einzelner zwar innerlich überwunden hat und auf dem Wege einer allgemein gepredigten Menschen- ja sogar Feindesliebe die tatsächlich bestehenden sozialen Unterschiede gegenstandslos und illusorisch machen wollte, daß sie aber nicht offen für die Abschaffung der Sklaverei eingetreten ist und auch keine oppositionelle Stellung in dieser Frage dem Staate gegenüber eingenommen hat.

Unter dem Gesichtspunkt des sittlich Guten, unter dem die Stoiker die hauptsächlichsten Institutionen des Staates — die Sklaverei ausgenommen — berech-

tigt fanden und mit ihrer Anerkennung bedachten, gestanden sie auch vor allem den sozialen Gesetzen ein Hausrecht zu und räumten ihnen Existenzberechtigung ein. Die Gesetze müßten darauf abzielen, die Menschen zu dem von der Schule gewollten Glücke zu führen und derart beschaffen sein, einen wohltätigen Einfluß auf die Gesittung und Bildung des Menschenherzens ausüben zu können. Wenn die Gesetze, sagt Cicero de leg. II, 5, 11 in Übereinstimmung mit den Stoikern, dem Wohle und der Sicherheit der Bürger dienen, wenn sie deren Tugend und Glückseligkeit fördern, wie sollten wir sie nicht für schön und löblich halten? Staat und Gesetze sind etwas sittlich Gutes, wie schon Kleanthes anerkannt hat (Stob. ecl. II, 208): *τὸν γὰρ νόμον εἶναι σπουδαῖον, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν πόλιν.* Ein Gebot des *δίκαιον* im stoischen Sinne ist die Beteiligung am öffentlichen Leben, die Gesetzgebung und die sittliche Hebung der Menschen (Stob. ecl. II, 184): *τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει. ἑπόμενον δὲ, τούτοις ὑπάρχειν καὶ τὸ πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν καὶ τὸ νομοθετεῖν καὶ τὸ παιθεύειν τοὺς ἀνθρώπους.*

Darum hegen sie auch besonders hohe Achtung vor dem Gesetzgeber und umkleiden seine Person mit dem Nimbus der Heiligkeit und der göttlichen Autorität, indem sie seine Tätigkeit dem Wirken der Gottheit gleichsetzen. Musonius nennt nach Stöb. flor. III, 75 die Gesetzgeber *θεῖοι καὶ θεοφιλεῖς ἄνδρες.*

Ist ein Staat mit seinen Institutionen und Gesetzen den stoischen Anforderungen in eben geschilderter Weise gerecht geworden, so verlangen sie von seinen Bürgern, daß diese ihm von ganzem Herzen ergeben sind, mit Gut und Blut ihm dienen und zu jeglichem

Opfer für Ehre und Freiheit desselben bereit sind. Der Weise ist bereit, so behaupten die Stoiker bei Diog. VII, 130, für das Vaterland das Leben zu lassen: *εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν καὶ ὑπὲρ τῆς πατρίδος.* In diesem Zusammenhange haben sie die Vaterlandsliebe und den Gehorsam gegen die Obrigkeit in den höchsten Tönen gepriesen und den Ihrigen im Falle, daß sie ein Amt bekleiden, strenge Pflichterfüllung aufgetragen und ans Herz gelegt. So Epiktet I, 29, 44: „Empfange den Oberbefehl. Ich nehme ihn und zeige, wie darin ein Gebildeter sich bewege", und III, 24, 95: „Der Edle und Gute, uneingedenk, wer er ist und woher er kam und von wem er hervorgebracht wurde, beschäftigt sich bloß damit, wie er seine Stelle ordentlich ausfüllen möge und Gott Gehorsam leiste." Du mußt, ruft Epiktet an einer dritten Stelle III, 24, 34 dem Soldaten zu, das Gebot des Feldherrn halten und nach seinem Winke alles tun: *τηρεῖν σε δεῖ τὸ τοῦ στρατιώτου καὶ πρὸς νεῦμα τοῦ στρατηγοῦ πράσσειν ἕκαστα.* Die Pflichten des Bürgers stellt unser Stoiker auf gleiche Stufe mit denen gegen die Götter und nächsten Verwandten (III, 2, 4): „Man soll die natürlichen und auferlegten Verhältnisse beobachten als Frommer, als Sohn, als Bruder, als Vater, als Bürger." Die Pflichten gegen das Vaterland müssen erfüllt werden, mögen sie noch so große Anforderungen an unsere Selbstüberwindung stellen (III, 24, 44): „Wenn die Vernunft dies verlangt für das Vaterland, für die Verwandten, für die Menschen, warum solltest Du nicht hingehen?"

Daß Seneca und Marc Aurel die Erfüllung der Bürgerpflichten besonders betont, geht aus ihrer Stellung hervor, die sie im römischen Staate eingenommen

haben Der Weise darf es sich nicht aus Bequemlichkeit — so spricht der römische Staatsmann und kaiserliche Minister – verdrießen lassen, die schwere Bürde der Staatsgeschäfte auf sich zu nehmen, und darf nicht dem Hange zur Ruhe nachgebend sich vom Staatsleben fernhalten (ep. 22, 7): „turpe est cedere oneri; luctare cum officio, quod semel recepisti. non est vir fortis ac strenuus qui laborem fugit, nisi crescit illi animus ipsa rerum difficultate.“ Selbst unter den größten Schwierigkeiten soll der Mensch bestrebt sein in irgendeiner Weise und in irgendeinem Berufe ein brauchbares und nützliches Glied des Staates zu sein (de tranqu. animi IV, 3): „cum delectu inveniat aliquid, in quo utilis civitati sit, militare non licet — honores petat. privato vivendum est — sit orator. silentium indictum est — tacita advocatione cives iuvet.“ Daß der stoische Kaiser es mit den Pflichten eines Staatsbürgers sehr ernst genommen, geht zur Genüge aus seiner tatkräftigen Regierung hervor. Denn nur bei solcher Auffassung seines hohen Berufes konnte er das an allen Enden von aufständischen Völkern bedrohte Römerreich mit seiner ungeheuren Ausdehnung zusammenhalten, nur so vermochte seine Regierungszeit eine so segensreiche und für alle Untertanen ersprießliche zu werden; nur daraus läßt sich die tiefe Trauer erklären, mit der das ganze Reich bei der Nachricht von seinem Tode erfüllt wurde. Jeder fühlte, daß ein Fürst dahingegangen war, der nur das Beste seines Volkes wollte, ein Herrscher von größter Rechtschaffenheit und unerschütterlicher Gerechtigkeit, ein Muster treuester Pflichterfüllung und aufopferndster Hingabe an den Staat.

Nach dem hohen Lobe zu schließen, das die

Stoiker dem empirischen Staate und seinen Einrichtungen gezollt, müßten wir eigentlich annehmen, daß sie eine umfangreiche politische Tätigkeit entfaltet hätten. Dem ist nicht so, denn gerade ihre hohe ideale Auffassung von dem Staate und den Bürgerpflichten bildete ein Haupthindernis für ein erfolgreiches Wirken im öffentlichen Leben. Sie lassen nämlich die Gründe, mit denen sie — wie wir oben gesehen — die Beteiligung an der Staatsleitung vertreten, nur dann gelten, wenn gewisse Voraussetzungen gegeben sind; sie machen für ihre politische Tätigkeit Zustände zur Bedingung, die den Forderungen der Vernunft entsprechen. Wenn der Zustand des jeweiligen Staates — das ist der ursprünglich und allgemein stoische Standpunkt — dem Weisen kein Hindernis bildet zur Erreichung des höchsten Lebenszieles, d. i. des vernunftgemäßen Lebens, so werden sie sich demselben nicht entziehen. Schon von Zenon rührt dieser Grundsatz her, wie wir aus Seneca de otio 3, 2 erfahren, wo der verschiedene Standpunkt der stoischen und der epikureischen Schule in den treffenden Worten ausgedrückt ist: „Epicurius ait, non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit. Zenon ait, accedet ad rem publicam, nisi si quid impedierit. Alter otium ex proposito petit, alter ex causa.“ Der Ansicht des Meisters hat sich auch Chrysipp angeschlossen, wie wir aus Diogenes VII, 121 ersehen: *Πολιτεύεσθαί φασι τὸν σοφὸν, ἂν μή τι κωλύῃ, ὥς φησι Χρυσίππος ἐν πρώτῳ περὶ βίων.* Wenn sein Vorteil es erheischt, wird nach Meinung eben dieses Stoikers der Weise selbst den Beruf eines Fürsten nicht verschmähen, und wenn er selbst nicht herrschen kann, am Hof und im Feld-

lager der Fürsten, zumal guter Fürsten, sich aufhalten (Plut. stoic. rep. 20, 3 und comm. not. 7, 6). Mit dem Bedingungssatz, wenn kein Hindernis vorhanden, wenn der Vorteil es erheischt, haben sie die Beteiligung am Staatsleben dem freien Ermessen der einzelnen im weitesten Umfange anheim gestellt. Dem Einzelnen war es also überlassen, darüber zu entscheiden, ob der Zustand dieses oder jenes Staates seine gütige Mitwirkung als möglich oder unmöglich erscheinen lasse. Natürlich mußte bei der Vielseitigkeit der persönlichen Anlagen und Neigungen und bei der gänzlichen Verschiedenheit der politischen Verhältnisse, welche die Stoa während der langen Dauer ihrer Entwicklungszeit durchlief und auf die ich schon oben bei dem geschichtlichen Exkurs eingegangen bin, die Entscheidung bei den einzelnen ganz verschieden sein. Wie ganz anders bei dem weiten Spielraum, der dem persönlichen Empfinden des einzelnen gelassen war, das Urteil selbst bei denen ausfallen konnte oder mußte, die so ziemlich unter den gleichen Zeitverhältnissen lebten, ersehen wir am besten, wenn wir den phrygischen Sklaven Epiktet und den Kaiser Marc Aurel als recht typisches Beispiel einander gegenüberstellen. In dem letzteren mußte der Römer die Oberhand gewinnen, er durfte nicht den strengen Maßstab des philosophischen Staatsmannes anlegen. Er ist sich seiner Doppelnatur auch bewußt geworden und hat es in den bekannten Worten ausgesprochen (VI, 44): *πόλις καὶ πατρὶς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος. τὰ ταῖς πόλεσιν, οὖν ταύταις ὠφέλιμα μόνα ἐστί μοι ἀγαθά.* Die hohe Stellung, die er einnimmt, läßt es nicht anders erwarten, als daß er die Vaterlandspflichten, um noch ein Beispiel als Beleg-

stelle für die oben schon dargelegte Betonung der bürgerlichen Pflichten anzuführen — besonders hervorhebt und sich zu Gemüte führt (II, 5): *πάσης ὥρας φρόντιζε στιβαρῶς ὡς Ῥωμαῖος καὶ ἄρρην.* Aurel mußte demnach die Zustände des römischen Reiches für solche gehalten haben, daß er salva conscientia stoica den Kaiserthron zieren konnte. Epiktet hingegen, der ungefähr dieselben Zustände gesehen, sogar unter der trefflichen Regierung des besten Trajan, vielleicht auch noch des Hadrian, gelebt, fand die Verhältnisse derart, daß er selbst von der Kindererzeugung abriet (diss. III, 22, 67 sqq.): „Bei einem solchen Zustande aber, wie er jetzt ist, darf der Kyniker nie von dem Dienste Gottes abgezogen werden, er muß unter den Menschen umherwandern können, nicht gebunden an gemeine Pflichten, nicht verwickelt in Verhältnisse, bei deren Übertretung er nicht mehr die Rolle eines Edlen und Guten bewahren würde."

Konnte so der einzelne in weitgehendstem Maße selbst bestimmen, ob er am öffentlichen Leben in der jeweiligen Form sich beteiligen wolle oder nicht, so sind sie dennoch in der Theorie wenigstens nach einem gemeinsamen Gesichtspunkte verfahren. Es mußte ein Staat sein, der einen Fortschritt zeigte, der sich ihrem Ideal näherte. Diese Norm, die sie als Maßstab anlegten, erfahren wir aus Stobäus (II, 186): *πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἐμφαινούσαις τινὰ προκοπὴν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας.* Auch hierin zeigt sich, welche Zugeständnisse der kaiserliche Philosoph seinem Römertum machen muß; er begnügt sich mit dem geringsten Fortschritt, ohne sich in utopistischen Hoffnungen zu gefallen (IX, 29): „Hoffe nicht auf einen platoni-

schen Staat, sondern sei zufrieden, wenn es auch nur ein klein wenig vorwärts geht, und halte auch einen solchen Fortschritt nicht für unbedeutend.“

Welches aber die Staatswesen waren, die nach stoischen Begriffen den geforderten Fortschritt aufzuweisen hatten, darüber sind wir wenig oder gar nicht unterrichtet. Gewiß haben die Stoiker als besten Staat der Wirklichkeit jenen aufgefaßt, der eine aus den drei Grundformen Monarchie, Aristokratie und Demokratie gemischte Verfassung hatte. Denn ohne Zweifel ist in diesem Zusammenhang die von Diogenes (VII, 131) ohne alle innere Zusammengehörigkeit gebrachte Einzelbemerkung, daß diese aus den drei besten Grundformen gemischte Verfassung ihren höchsten Beifall gefunden, zu verstehen: *πολιτείαν δὲ ἀρίστην, τὴν μικτὴν ἔκ τε δημοκρατίας καὶ βασιλείας καὶ ἀριστοκρατίας.* Daß ihnen hierfür die zehnjährige Regierung des mazedonischen Stadtvogtes Demetrius von Phaleron in Athen ein bestechendes Muster gegeben, behauptet Weygoldt in seiner Philosophie der Stoa (pag. 65 u. 85). Übrigens waren die Stoiker nicht die ersten, welche diese Staatsform als die beste der Wirklichkeit priesen. Wie Schmekel in seiner Philosophie der mittleren Stoa (Seite 377) ausführt, scheint sie als solche bereits des Aristoteles' Schüler Dikäarch im Anschluß an die spartanische Verfassung aufgestellt und damit großen Anklang gefunden zu haben. Sicher ist man schon vor Plato (Leg. XII, 962 E) des Lobes für die gemischte Verfassung voll gewesen, dem sich auch die beiden größten Staatstheoretiker und Sozialphilosophen der Griechen, Plato und Aristoteles, ganz angeschlossen haben. Sicherlich dürfte Weygoldt auf der Suche nach einer sozialpolitischen Schöpfung, in der die Ge-

diegenheit und Vortrefflichkeit der gemischten Verfassung den Stoikern Sympathie für diese Regierungsform eingeflößt hat, auf die falsche Fährte gekommen sein. Denn einerseits war diese Herrschaft des mazedonischen Statthalters wirklich zu unbekannt und unbedeutend, ferner hatte sie wirklich keine Proben äußerer Kraft und innerer Macht abgelegt, anderseits bot sie durchaus keine Berührungspunkte mit dem echt stoischen Ideal, und es läßt sich ganz und gar kein Zusammenhang der Ideen zwischen diesem kleinen Staat der Wirklichkeit und dem großen Staate der Stoa herstellen. Die zwei Bedingungen nun — die wir bei der Berufung auf einen geschichtlichen Staat stellen müssen — diese finden wir beim altspartanischen Staat vor, in welchem wir nicht nur eine Verteilung der politischen Gewalten in dem von den Stoikern verstandenen Sinne antreffen, sondern in welchem wir vor allem die Grundlagen des stoischen Idealstaates und die Grundanschauung ihrer Staatslehre verwirklicht sehen. Daß die Vorzüge und Eigentümlichkeiten der besten Verfassungen im spartanischen Staate in glücklichster Weise miteinander verbunden seien, hebt besonders Polybius im 10. Kapitel seines 6. Buches, dessen politische Gedanken durchaus stoisches Gepräge tragen und vielfach von den Stoikern selbst stammen, mit höchstem Lobe hervor: *ἃ προιδόμενος Λυκοῦργος οὐχ ἁπλῆν οὐδὲ μονοειδῆ συνεστήσατο τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ πάσας ὁμοῦ συνήθροιζε τὰς ἀρετὰς καὶ ἰδιότητας τῶν ἀρίστων πολιτευμάτων.*

Und wenn wir wenige Seiten später cap. 48 lesen: *ἡ μὲν γὰρ περὶ τὰς κτήσεις ἰσότης καὶ περὶ τὴν δίαιταν ἀφέλεια καὶ κοινότης σώφρονας μὲν ἔμελλε τοὺς κατ' ἰδίαν βίους παρασκευάσειν, ἀστασίαστον δὲ τὴν κοινὴν*

παρέξεσθαι πολιτείαν, wer möchte da zweifeln, daß eine Ideenverbindung zwischen dem altspartanischen Staat und dem stoischen Idealstaat besteht, wer möchte verkennen, daß die Stoa viele Züge für ihre Staatstheorie aus diesem Staate der Wirklichkeit gewonnen? Was die Stoiker als höchsten Staatszweck aufgestellt hatten, die Möglichkeit und Gewährleistung eines sittlich-schönen Lebens, sahen sie im Staate des Lykurg verwirklicht, der durch seine Gesetzgebung dank des ethischen Gehaltes seiner Institutionen die *ἀρετή* seiner Mitbürger zur höchsten Entfaltung und Vollendung brachte (der Staat der Athener II, 6): *ἐν τῇ Σπάρτῃ, ἠνάγκασε δημοσίᾳ πάντας πάσας ἀσκεῖν τὰς ἀρετάς. Ὥσπερ οὖν ἰδιῶται ἰδιωτῶν διαφέρουσιν ἀρετῇ, οἱ ἀσκοῦντες, τῶν ἀμελούντων, οὕτω καὶ ἡ Σπάρτη εἰκότως πασῶν τῶν πόλεων ἀρετῇ διαφέρει, μόνη δημοσίᾳ ἐπιτηδεύουσα τὴν καλοκαγαθίαν.* Auch die Mittel, durch die der Staat seine höchste Aufgabe erreichen will, sind so ziemlich dieselben und beruhen auf denselben Grundanschauungen. Die höchste Selbstgenügsamkeit, die völlige Unterordnung alles individuellen Lebens unter den obersten Staatszweck war in keinem Staat so verwirklicht wie in Sparta. Dadurch, daß die Güter gleichheitlich verteilt waren, daß der Staat dem Besitze derselben große Beschränkungen auferlegte und sich einen großen Einfluß auf sie vorbehielt, war der von den Stoikern vertretene und für die Quelle alles Guten gehaltene Gemeinbesitz — wenn auch nicht gerade in der strengen Form — gewahrt. Wo hätten die Stoiker ihre so warm befürwortete Lebensgemeinschaft, das Zusammenleben gleich einer auf derselben Trift weidenden Herde schöner in die Wirklichkeit umgesetzt sehen können als in Sparta, wo durch die

Einheitlichkeit der Erziehung und späterhin durch die größte Einheitlichkeit der Lebensführung eine Zusammengehörigkeit hervorgerufen werden mußte, wie sie sich selbst die idealen Stoiker nicht vollkommener vorstellen mochten? Diese Einheit innerhalb des spartanischen Staates war teils eine Ursache teils eine Folge der vollständigen Gleichheit, deren sich die einzelnen Mitglieder in demselben Maße erfreuten. Sie war zum vollsten Ausdrucke gebracht schon von den Tagen der Kindheit an, indem die sämtlichen Knaben der Spartiaten vom siebenten Lebensjahre an einen Pädonomen zu einer mit Konsequenz und Strenge durchgeführten Staatserziehung übergeben wurden; so blieben sie verschont von den unheilvollen Einflüssen, die sonst nur zu gerne ausgeübt werden von dem reicheren und vornehmeren Hause der Eltern, das dem empfänglichen Gemüt des Knaben in nicht genug schmeichelhaften Worten die Vorzüge seiner Geburt nahe legen zu können glaubt, ohne zu bedenken, welch' gefährliches Gift es in die jugendliche Seele träufelte — venia sit dieser unverschuldeten, aus dem festgewurzelten Vorurteil des Standes entspringenden Sünde. Um wie viel besser war es in Sparta bestellt, wo durch dieses einheitliche und gleichheitliche Erziehungssystem die Knaben keine Unterschiede der Geburt und des Reichtums kennen lernten, wo dieser oder jener Knabe nicht verächtlich auf seinen, wenn ihm auch geistig zehnfach überlegenen, aber nicht mit so viel Ahnen und Glücksgütern ausgestatteten Mitschüler herabsehen konnte, da alle von gleich reichen und vornehmen Eltern abstammten. Auch im Leben der Erwachsenen war das Gleichheitsprinzip durchgeführt, indem es schon durch die Gütergleichheit bedingt war.

Denn da der ganze Boden des Landes zu gleichen Losen verteilt war und der zugefallene Anteil weder vergrößert noch verkleinert, aber ganz und gar nicht veräußert werden konnte, so konnten die Unterschiede des Reichtums nicht aufkommen. Die Unterschiede des Standes suchte der Gesetzgeber weise dadurch hintanzuhalten, daß er die individuelle Freiheit und Tätigkeit insofern beschränkte, als er Handel und Gewerbe zu treiben verbot und nur den Stand des Ackerbauers zuließ. Am vollkommensten war das einheitliche und gleichheitliche Leben der spartanischen Bürger in den Syssitien, den gemeinschaftlichen Mahlzeiten, welche die staatliche Gemeinschaft in das tägliche Leben verpflanzen sollten, ausgedrückt. Hier gab es keine Rang- und Tischordnung in unserem Sinne und im Sinne der übrigen, gesellschaftlich abgestuften Völker des Altertums, wenn auch aus rein militärischem Grunde das Ganze in 15 Tischgesellschaften abgeteilt war, vielmehr ließ die schwarze Suppe, die als Hauptgericht von allen gegessen wurde, in keinem das Gefühl besonderer Erhabenheit seinem Tischnachbar gegenüber aufkommen. Ein so gearteter Staat, der nicht weit hinter dem stoischen Idealstaat zurückblieb, mußte den Beifall der Stoiker finden, und wir dürfen unbedenklich sagen, daß er ihnen das Kriterium abgegeben bei der Aufstellung des Idealbildes.

Wenn wir noch weiter nach einem Staatswesen der damaligen Zeit suchen, das starke Berührungspunkte mit dem von der Stoa aufgestellten Idealbild aufzuweisen hat und infolgedessen die Zuneigung dieser Philosophen gefunden, so dürfen wir in erster Linie nicht an den römischen Freistaat vorübergehen. Denn die Gewalten schienen in Rom wie in Sparta in

gleicher Weise verteilt: das Königtum hier durch die 2 Konsuln, dort durch die 2 Könige, die Aristokratie hier durch den Senat, dort durch die Gerusia, die Demokratie hier wie dort in der Volksversammlung vertreten. Darum haben auch die römischen Stoiker dieser Verfassung des Staates besondere Gediegenheit zuerkannt und besondere Kraft zugeschrieben, wie wir aus dem Gespräch über den vorzüglichsten Staat am besten ersehen können, das Cicero sich im Hause des jüngeren Scipio im Beisein bedeutender Vertreter der Stoa abspielen läßt. Die Erörterung des Themas führt zu dem Ergebnisse, daß die aus Königtum, Aristokratie und Demokratie gemischte Verfassung die beste sei (de re publ. I, 69): ex dribus primis generibus longe praestet mea sententia regium, regio autem ipsi praestabit id, quod erit aequatum et temperatum ex tribus optimis rerum publicarum modis." Und der römische Staat hat in der Tat dieses Ideal verwirklicht, man darf ihn mit Recht als den besten der Wirklichkeit ansehen (I, 36): „optimum longe statum civitatis esse eum, quem maiores nostri nobis reliquissent". Der Beweis, daß Cicero hier politische Anschauungen der Stoa vorträgt, ist von Hirrzel in seinen Untersuchungen zu Cic. philos. Schriften Exkurs VII und vor allem von Schmekel in seiner mittleren Stoa Teil I, Kap. 3 in ausführlicher und vollbefriedigender Weise geführt und erbracht worden; und zwar haben sie die Annahme, daß Panätius die Quelle und Fundgrube für Cic. Ansichten vom besten Staate sein müsse, teils direkt aus Stellen seiner eigenen Schriften und dem Zeugnisse des Laktanz als begründet erschlossen, teils haben sie ihre Behauptung von der Autorschaft des Panätius indirekt durch die Mittelsperson des

Polybius bewiesen; von diesem nun, der im VI. Buche seiner Geschichte tiefe staatstheoretische Erörterungen niederlegte, ließ sich seine Abhängigkeit von der Stoa im allgemeinen und von Panätius in der Staatslehre mit unwiderleglichen Argumenten folgern, und da Polybius in seiner Staatstheorie eine bei Vergleichung der betreffenden Stellen in die Augen stechende und nicht wegzuleugnende Übereinstimmung mit Ciceros politischen Darlegungen aufzuweisen hat, so blieb für Cicero ebenfalls nur Panätius als Quelle übrig. Die Verherrlichung der römischen Verfassung war auch der Zweck und der Grundgedanke der politischen Schriften dieser beiden Männer; erblickten sie doch in ihrer Vortrefflichkeit eine hinreichende Erklärung für Roms Größe. Diese war ein zweiter Grund für die Stoiker, dem römischen Weltreiche ihre Anerkennung und Wertschätzung nicht zu versagen; denn durch sie war wenigstens äußerlich eine der Hauptforderungen des stoischen Idealstaates, der Zusammenschluß aller Menschen, zur geschichtlichen Tatsache geworden. Aus noch einem dritten Grunde, der die Hauptbedingung für die Aufrichtung des Weltreiches bildete, mußte vor allem der römische Freistaat der Stoiker vollste Sympathie erregen. Die hervorstechendsten Züge und die von seinem Wesen untrennbaren Eigenschaften des römischen Republikaners in seiner besten Zeit warm: stärkstes Pflichtgefühl, vollständige Hingabe an seinen Staat, biederste Charakterfestigkeit, unerbittliche und geradezu in Schroffheit ausartende Strenge gegen sich und andere, gänzliche Verschlossenheit gegenüber zarteren Regungen des Gefühls und gegenüber überschwenglichen Empfindungen und Gemütsbewegungen. Diese Charaktereigenschaften ent-

sprachen so recht der stoischen Sittenstrenge und machen den Typus des echten Stoikers aus. Daher war in der letzten Zeit der Republik und noch in der Kaiserzeit der finstere und starrköpfige Republikaner nicht zu trennen von dem strengen, weltverachtenden Stoiker. Durch die Popularisierung der stoischen Philosophie glaubten die besten Geister der absterbenden Republik noch die alten guten Sitten vom Tode erwecken und den sinkenden sittlichen Kräften des Römertums frisches Leben einhauchen zu können, um auf diese Weise den sonst unvermeidlich hereinbrechenden Verfall aufzuhalten.

Diese drei Gesichtspunkte muß man sich vergegenwärtigen, um zu einer verständlichen Auffassung des innigen Verhältnisses zu gelangen, das zwischen der mittleren Stoa und der römischen Republik bestand. Die Vortrefflichkeit dieser Staatsform bewahrte in dieser Zeit die Schule davor, sich Luftschlösser zu bauen und sich in ideologischen Träumereien zu ergehen, und nötigte selbst den erhabenen Stoiker von den Höhen des Olymps herabzusteigen zu den Menschen der Wirklichkeit; diesen Gedanken hat Cicero de leg. III, 5, 13 mit den Worten ausgedrückt: „Etiam a Stoicis ista tractata sunt? Non sane nisi ab eo, quem modo nominavi, et postea a magno homine et imprimis erudito, Panaetio nam veteres verbo tenus acute illi quidem, sed non ad hunc usum popularem atque civilem de re publica disserebant“; also nicht schulmäßig und rein theoretisch (verbo tenus), sondern mit Bezugnahme auf die Wirklichkeit und ihre praktischen Ziele (in usum popularem) haben die Vertreter der mittleren Stoa, voran Panätius, geschrieben.

Daher haben sie auch mit ganz anderen, jede

Zweideutigkeit und jede Einschränkung ausschließenden Worten die Pflicht, sich dem Staatsdienste zu widmen und dem öffentlichen Wohle alle seine Kräfte zu weihen, hervorgehoben. Und wir können nicht verkennen, welche Mühe sich Cicero gibt diejenigen zu widerlegen und die Vorwände derer zu entkräftigen, die ihr unpolitisches Leben damit entschuldigen, daß es große Gefahr in sich berge, öffentlich aufzutreten, zweitens daß große um das Staatswesen wohl verdiente Männer nur zu häufig der schnödeste Undank treffe, und drittens daß der Staatsmann gezwungen ist mit den verworfensten und den auf tiefster Stufe stehenden Menschen zu verkehren. Um den die Öffentlichkeit scheuenden Menschen recht ins Gewissen zu reden, hält er ihnen das Anrecht vor Augen, das der Staat auf die Anteilnahme und Tätigkeit seiner Bürger hat, trägt ihnen mit eindringlichen Worten die Berechtigung des Staates vor, die Unterstützung durch seine Bürger in jeglicher Lage und Verfassung zu beanspruchen (de re publica IV, 8): „neque enim hac nos patria lege genuit aut educavit, ut nulla quasi alimenta exspectaret a nobis ac tantum modo nostris ipsa commodis serviens tutum perfugium otio nostro suppeditaret et tranquillum ad quietem locum, sed ut plurimas et maximas nostri animi, ingenii, consilii partes ipsa sibi ad utilitatem suam pigneraretur tantumque nobis in nostrum privatum usum quantum ipsi superesse posset remitteret“. Mit ganz besonderem Nachdrucke hebt Cicero die sozialen Pflichten hervor, wenn er de offic. I, § 85 die laute Forderung erhebt, daß der Bürger in allen seinen Handlungen Bezug auf den Staat nehme, wobei er nicht bloß einzelne im Auge haben, sondern wobei er stets die Gesamtheit

berücksichtigen soll (I, 85): die in den Staatsdienst einzutreten willens sind, sollten zwei Vorschriften Platons befolgen, „erstens auf die Wohlfahrt der Bürger in der Weise Bedacht zu nehmen, daß sie bei allen ihren Handlungen nur jene ins Auge fassen ohne an ihren eigenen Vorteil zu denken; zweitens für den Staatsorganismus in dem Sinne Sorge zu tragen, daß sie bei der Bedachtnahme für ein einzelnes Glied nicht die übrigen außer acht lassen."

Aus all dem Gesagten können wir unbedenklich schließen, daß die Stoiker der mittleren Periode in der römischen Republik einen Fortschrittsstaat in ihrem Sinne erblickt haben. Sind doch alle bedeutenden Männer in der letzten Zeit des Freistaates Stoiker gewesen, und haben doch gerade sie am hartnäckigsten und erbittertsten für die Rettung desselben gestritten und ihr Leben in die Schanze geschlagen. Glaubte ja ein Cato — wie Mommsen in seiner römischen Geschichte Bd. III, Seite 440 ff. so trefflich ausgeführt hat — den Untergang der Republik nicht überleben zu können und als letzter Republikaner gehen zu müssen, sobald der erste Monarch kam. Die Despotie, die das Erbe des auf der Walstatt gebliebenen Freistaates antrat, war indes durchaus nicht und danach angetan, die Sympathien der Stoiker zu erwecken und näherte sich nicht im mindesten ihrem Ideale. Darum finden wir auch im Kaiserreiche die berühmtesten Stoiker, die den Untergang des Freistaates nicht verschmerzen konnten und mit Sehnsucht nach ihm zurückschauten, in beständigem Kampfe mit den Gewalthabern; die stoische Philosophie war deshalb am kaiserlichen Hofe schlecht angeschrieben und als Religion des Republikanismus höchst verdächtig. Das

Gespenst der stoischen Staatsgefährlichkeit spukte schon zur Zeit des Augustus in den Köpfen der Höflinge, und selbst Mäcenas glaubte gegen die Stoiker Stellung nehmen zu müssen, wie Dio Cassius in seiner römischen Geschichte 52, 36 berichtet. Unter den späteren Kaisern mußten viele Stoiker, die es ihrem Freimut und ihrer Unerschrockenheit schuldig zu sein glaubten, ohne Rücksicht und offen die Gewalttätigkeiten der Herrscher zu geißeln und die bestehenden Mißstände aufzudecken, ihr freies Wort mit dem Leben bezahlen. So büßte Thrasea Pätus, der Cato der Kaiserzeit, von dem gerühmt wird, daß er die Grundsätze stoischer Philosophie in seinem Leben zu praktischer Geltung erhob, seine freimütige Opposition mit dem Tode; schon seinen Großonkel gleichen Namens, der sich unter Kaiser Claudius gegen die Günstlingswirtschaft empört hatte und dafür von Dalmatien nach Rom zum Tode geführt wurde, hatte dasselbe Schicksal ereilt. Daß man das Ausschauen der Stoiker nach der Morgenröte einer neu anbrechenden Freiheit für nicht so ungefährlich hielt, zeigt am besten die Tatsache, daß sich selbst der milde Vespasian, der doch eigentlich am wenigstens ein Wanken seines Thrones zu befürchten gehabt hätte, verleiten ließ, den Helvidius Priscus, den Eidam des Thrasea, der unter seiner Regierung dieselbe Rolle spielte wie dessen Schwiegervater unter Nero, mit dem Tode zu bestrafen (Tac. Hist. 4, 5 — Tac. Ann. Buch 16, 34 und 35 — Plinius epist. 3, 16, 6 — Tac. vit. Agric. 2). Noch schlimmer gestaltete sich die Lage der Stoa unter der Regierung des finsteren und argwöhnischen Domitian, wo dem Aurulenus Rusticus seine Lobschrift auf Thrasea Pätus und dem Herennius Senecio eine solche auf, Priscus

Helvidius das Leben kostete; und nicht nur gegen die Verfasser fügt Tacitus im Leben des Agricola Kap. 2 hinzu, auch gegen die Schriften hat man gewütet: Henkershand hat die Werke dieser edelsten Geister auf offenem Markte verbrannt. Endlich machte sich unter diesem feigen Despoten der bis dahin zurückgehaltene Argwohn gegen die philosophischen Sekten im allgemeinen und gegen die stoische Schule im besonderen Luft in einer Verbannung aller Philosophen (vit. Agric. 2, 5): „expulsis insuper sapientiae professoribus."

Aus den bisherigen Darlegungen über den spartanischen und römischen Staat können wir wohl entnehmen, daß diese beiden Staatswesen die Stoiker befriedigt und ihren Beifall gefunden haben, da sie ihnen dank der Trefflichkeit ihrer Verfassungen die Kraft der Vervollkommnung und Annäherung an den Idealstaat zutrauten. Sonst aber finden wir in der ganzen Literatur, die uns über die Stoa Aufschluß gibt, keine Anhaltspunkte mehr, aus denen wir ersehen könnten, daß noch andere Staatswesen des Altertums die Zustimmung unserer Philosophen gefunden und sich ihrer Lobpreisung erfreut hätten. Aber wann in der Geschichte ihrer Zeit hätte es jemals einen Staat gegeben, der nach den Wünschen der Stoiker gewesen wäre? In welchem Staate hätte der stoische Philosoph bei seinen strengen Sittenbegriffen und starren Grundsätzen nicht immer etwas finden können, das für ihn ein unüberwindliches Hindernis gebildet, sich politisch zu betätigen? Einen Staat, wie ihn die Stoiker wünschten, in welchem sie die Wirklichkeit und die Bedingungen für eine mögliche Gestaltung praktischer Ideen aufgehoben, gibt

es eben auch in Wirklichkeit nicht. Diese Überzeugung hat sich manchem Stoiker aufgedrängt, und sie haben aus diesem Grunde geradezu erklärt, der Weise tue besser, sich überhaupt nicht mit Staatsgeschäften zu befassen, wie schon Zenon nach Stob. Flor. 43, 88 sagt.

Zur selben Erkenntnis ist auch Chrysipp gekommen und hat sie ausgesprochen in den Worten: Wollte einer in den bestehenden, schlechten Staaten eine gute Politik treiben, so würde er sich mit den Bürgern überwerfen; wollte er die schlechte Politik, wie sie jetzt getrieben wird, mitmachen, müßte er sich notwendigerweise mit den Göttern verfeinden (Stob. Flor. 45, 29): *διότι εἰ μὲν πονηρὰ πολιτεύεται τοῖς θεοῖς ἀπαρέσκει, εἰ δὲ χρηστά, τοῖς πολίταις.* Seneca behandelt im 8. Kapitel seiner Schrift de otio eingehend die Frage, ob der Weise sich dem Staatsdienste in irgendeiner Verfassung widmen sollte (interrogo, ad quam rem publicam sit accessurus sapiens), und kommt zu dem Schlusse, daß weder der Staat der Athener noch der der Karthager, die er des Näheren beleuchtet, wegen ihrer inneren Zustände für die politische Tätigkeit geeignet seien. Ja selbst, wenn er alle Staaten der Reihe nach durchginge, fände sich keiner, in welchem sich für den Weisen ein ersprießliches Feld eröffnete (si percensere singulas voluero, nullam inveniam, quae sapientem aut quam sapiens pati possit). Unter den gegebenen Umständen bleibt dem Weisen nichts anderes übrig als sich in das Privatleben zurückzuziehen (quodsi non invenitur illa respublica, quam nobis fingimus, incipit omnibus esse otium necessarium). Die Trostlosigkeit des bestehenden Staates und seines sittlichen Verfalles erörtert Seneca auch

ep. 29, 11: „quis enim placere potest populo, cui placet virtus? malis artibus popularis favor quaeritur. similem te illis facias oportet . . . conciliari nisi turpi ratione amor turpium non potest“. Den gleichen Gedanken läßt der stoische Minister den Stoiker Athenodor aussprechen (de tranqu. an. III, 2): „sed quia in hac tam insana hominum ambitione tot calumniatoribus in deterius recta torquentibus parum tuta simplicitas est et plus futurum semper est. quod obstet quam quod succedat, a foro quidem et publico recedendum est, sed habet, ubi se etiam in privato laxe explicet magnus animus“.

Müssen wir schon von Seneca, der selbst auf den Höhen der Menschheit wandelte und des großen römischen Reiches erster Beamter war, eine solche Verzweiflung und Verdrossenheit über die unerquicklichen Zustände und sittlichen Schäden des Staates hören, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn Epiktet infolge seiner mißachteten Stellung, die er als Sklave innerhalb der Gesellschaft einnahm, die Verhältnisse noch drückender und schlechter finden mußte als der Hofmann Seneca. Wie er über den Staat gedacht hat, kann man zur Genüge aus der schon oben beigebrachten Äußerung ersehen, wonach der Staat schon so weit in seiner Verachtung gesunken ist, daß er gar nicht mehr verdient mit Nachkommenschaft bedacht zu werden. Daher ist der allgemein stoische Standpunkt: der Weise zieht sich am besten vollständig vom politischen Leben zurück (Sen. de otio 8, 1): „negant nostri sapientem ad quamlibet rempublicam accessurum“.

Der Theorie entsprach ihr tatsächliches Verhalten. Die Stoiker haben sich vom Staatsdienste ferngehalten;

und nur wenig, richtiger gar nichts, hören wir von staatsmännischen Leistungen ihrer Anhänger. Die Stoa, welche die Trefflichkeit eines Staates nur nach dem sittlichen Werte bemaß, konnte unmöglich große Staatsmänner hervorbringen, die befähigt waren, eine energische epochemachende Politik zu treiben. Selbst wenn wir die Gesandtschaftsreise des Diogenes nach Rom heranziehen, so können wir auch hier von einer wirklich staatsmännischen Tätigkeit nicht reden. Ebensowenig wenn berichtet wird, daß Sphärus von Bosporus, ein Schüler des Zenon, den spartanischen König Kleomenes zu seinen Reformen angefeuert (W. Onken, Die Staatslehre des Aristoteles I, Seite 231) und Blossius aus Kumä den älteren Gracchus aufgefordert habe, sich wegen eines Omens nicht abhalten zu lassen, auf die ihn rufenden Bürger zu hören. Und wenn es wirklich im Römerreiche tüchtige stoische Staatsmänner gegeben, so war es nicht die stoische Philosophie, welche die staatsmännische Begabung in ihnen großgezogen, sondern das zu tief ihrer Natur gewurzelte Römertum, das selbst der stoische Idealismus nicht ganz zu unterdrücken und zu verdrängen vermochte.

Nach den bisherigen Ausführungen müßte man schließen, daß die Ungunst der Zeit, der sittliche Verfall der Staaten und die Korruption der verschiedenen Gesellschaftsklassen einzig und allein für die Stoiker Veranlassung gewesen wäre, sich vom öffentlichen Leben zurückzuziehen. Diese Annahme gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns an Kap. IV von Senecas Schrift de tranqu. an. erinnern, wo dem Athenodor zum Vorwurf gemacht wird, daß er sich wegen der Schlechtigkeit der Menschen und der Zeit zu schnell habe hinreißen lassen die Flinte ins Korn

zu werfen. Dieser Schein wird noch verstärkt wenn wir die strengen Bedingungen in Betracht ziehen, unter denen erst Seneca es für erlaubt hält, dem Staatsdienste fern zu bleiben und sich der ruhigen Muße zu ergeben (de otio 3, 3): „se respublica corruptior est quam ut adjuvari possit, si occupata est malis, non nitetur sapiens in supervacuum nec se nihil profuturus impendet, si parum habebit auctoritatis aut virium nec illum erit admissura respublica, si valetudo illum impediet."

Doch dem ist nicht so. Diese äußeren und inneren Zustände der empirischen Staaten waren nicht die erste und hauptsächlichste Ursache für ihr ablehnendes Verhalten. Und mögen wir noch so gerne bereit sein die warme und verständige Rechtfertigung des unpolitischen Lebens eines Zeno, Kleanthes und Chrysipp, wie es sich bei Chrysostomus II, 221 findet, voll anzuerkennen, mögen wir die Vorliebe der Stoiker für das Privatleben unter der despotischen Herrschaft der römischen Cäsaren noch so erklärlich finden, dennoch können wir uns, wenn wir der Sache näher auf den Grund gehen, gewiß nicht verhehlen, daß die eigentlichen Beweggründe tiefer liegen.

Was sie in erster Linie zur Ablehnung veranlaßte, war einmal die Geringschätzung, die sie der Tätigkeit des Staatsbürgers im Vergleich zu der des Weltbürgers entgegenbrachten, in zweiter Linie die stoische Auffassung, daß alles Äußerliche nichtig sei für die Glückseligkeit des Menschen, die sich am besten durch Zurückziehung in sein Inneres erreichen lasse, endlich der Maßstab der absoluten Vernünftigkeit, den sie an alles anlegten und der zur Verachtung der Einrichtungen und Gesetze der bestehenden Staaten führen mußte.

Denn fürs erste, sah der stoische Weise in jenem Weltstaate Zenons auch nur ein Ideal, dem die Wirklichkeit langsam entgegenreifte, so war er doch auch jetzt schon weit davon entfernt zu glauben, daß seine gemeinnützige Tätigkeit, sein Interesse, sein Wohlwollen im höheren Grade den Bewohnern seiner Stadt und seines Landes gehöre, als den anderen Menschen. (Haake, S. 20). Der Stoiker fühlte sich in erster Linie als Weltbürger, und der Beruf desselben dünkte ihn viel erhabener und edler als der des Staatsbürgers. Von dieser idealen Auffassung durchdrungen hält er den einzelnen Staat für einen viel zu kleinen Wirkungskreis, als daß er sich nicht lieber dem Weltganzen widmen wollte. Besonders Seneca und Epiktet sind von der Erhabenheit und einzigen Vorzüglichkeit des weltbürgerlichen Berufes aufs festeste überzeugt. Wenn Seneca die beiden Staaten, den wahrhaft großen, der aus Götter und Menschen besteht, und den kleinen, in den ihn der Zufall der Geburt gesetzt, miteinander vergleicht (de otio 4, 1): „duas respublicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua Di atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur: alteram, cui nos adscripsit condicio nascendi", so können wir deutlich herausmerken, einen welch ungleich höheren Platz er in seinem Inneren dem stoischen Idealstaat im Vergleich zum gewöhnlichen Staat einräumt. Ganz dasselbe trifft bei Epiktet zu, wie aus diss. III, 22, 83 unzweifelhaft zu ersehen ist: „Frag' mich nun noch, wenn es Dir gefällig ist, ob der Weise auch Staatsgeschäfte übernehmen wird? Tor, suchst Du nach einem größeren Staate als den, dessen Geschäfte er verwaltet? oder ob er noch in

Athen über Staatseinkünfte und Nationalreichtum Reden halten werde? Er, der allen Menschen Ratschläge erteilen soll, den Athenern wie den Korinthiern und Römern, nicht über Staatsreichtum, nicht über Krieg oder Frieden, sondern über Glückseligkeit und Unseligkeit, über Glück und Unglück, über Sklaverei und Freiheit. Und dieses Mannes wegen, der in einem solchen Staate ein Amt bekleidet, fragst Du, ob er ein Staatsamt übernehmen solle? Frag mich auch, ob er Beherrscher sein soll — und ich gebe Dir wieder die Antwort: Tor, wo gibt es eine größere Herrschaft als die seinige?“ Seiner hohen Achtung vor dem großen Staat verleiht Epiktet auch noch II, 5, 26 Ausdruck, wenn er sagt: „Der Mensch ist ein Teil eines Staates, und zwar in erster Linie dessen, der aus Göttern und Menschen besteht, in zweiter Linie dessen, der nur ein kleines Abbild des ersteren ist.“

Nach dem Idealstaat ist also ihr Sehnen gerichtet, diesem haben sie ihr Herz und ihre ganze Begeisterung zugewandt; denn nur in diesem glaubten sie die Bestimmung der Natur, daß ein Mensch für den anderen da sei, daß ein jeder im Dienste für alle aufgehen müsse, in schönster Weise erfüllen zu können. Der gesamten Menschheit, vereinigt im Idealstaat, gehört ihr Interesse und widmen sie ihre politische Tätigkeit; um das verwirklichen zu können, glauben sie nicht auf die bestehenden Staatsformen angewiesen zu sein, sondern sind von der festen Zuversicht getragen, daß sie am besten außerhalb derselben ihrer Pflicht obliegen können, da sie durch die politischen Dienstleistungen dieses kleinen Vaterlandes nicht abgehalten werden die höchste sittliche Bestimmung zu erfüllen.

Da sie nun der Ansicht waren, daß man der

großen Polis am besten im Privatleben dienen könne (de otio 4, 1): huic majori reipublicae et in otio deservire possumus, immo vero nescio an in otio melius, ut quaeramus, quid sit virtus, una pluresne sint, so erklärt sich daraus ihre Vorliebe und Neigung zu einem ruhigen und beschaulichen Privatleben, dem Seneca eine ganze Schrift gewidmet hat und dem er auch sonst höchstes Lob spendet. Hat er doch mit anderen Stoikern mit Nachdruck den Gedanken verfochten, daß der gute Bürger auch im Privatleben durch sein Vorbild, durch seine Haltung und sein Gebaren allzeit einen nützlichen Dienst erweisen könne (Sen. tranqu. an. 4, 6): „si a prima te reipublicae parte fortuna submoverit, stes tamen et clamore juves, si quis fauces oppresserit, stes tamen et silentio juves. Numquam inutilis est opera civis boni auditus est visusque: voltu, nutu, obstinatione tacita in cessuque ipso prodest.“ An einer anderen Stelle (ep. 68, 2) spricht er aus, der Weise möge sich getrost von den öffentlichen Geschäften zurückziehen, er steht dennoch, wofern er im eigentlichen Staate wirkt, mitten im Staatsleben. Ja, Seneca behauptet sogar, Zeno und Chrysipp haben der Menschheit mehr genützt durch ihre Zurückgezogenheit, als wenn sie Heere angeführt, Ehrenstellen bekleidet und Gesetze gegeben hätten (de otio 6, 4): „Nos certe sumus qui dicimus et Zenonem et Chrysippum majora egisse, quam si duxissent exercitus, gessissent honores, leges tulissent: quas non uni civitati, sed toti humano generi tulerunt.“

Auch Epiktet vertritt diese Ansicht. Wer dem Vaterlande, führt er in seinem Handbüchlein 24, 4 aus, nicht durch Bekleidung von Ämtern und durch finanzielle Opfer dienen kann, mag es dadurch tun,

daß er durch sein Wort und Beispiel besser auf seine Mitbürger einwirkt (*εἰ δὲ ἄλλον τινὰ αὐτῇ κατεσκεύαζες πολίτην πιστὸν καὶ αἰδήμονα, οὐδὲν ἂν αὐτὴν ὠφέλεις*).

Daß es bei der eben entwickelten Auffassung der Stoiker, der Weise diene in der Muße sowohl seinen Mitbürgern als auch dem großen Staat, zu keiner ersprießlichen politischen Wirksamkeit kommen konnte, liegt auf der Hand; zudem mußte der verlockende Gedanke von der idealen Aufgabe des Weltbürgers jede Regung des Patriotismus unterdrücken, ohne den man doch nie und nimmer ein guter Bürger sein und Großes für den Staat leisten kann.

Die Abneigung der Stoiker gegen den empirischen Staat ist in zweiter Linie eine Folge ihrer Lehre von der Selbstgenugsamkeit des Subjekts. Wenn der Stoiker glaubt sich selbst genug zu sein und die Autarkie aus eigener Kraft erringen zu können, wenn er meint keines äußeren Mittels zur Erreichung des höchsten Lebenszieles zu bedürfen, wie sollte er da in die Lage gekommen sein für die äußeren Güter des Menschen einzutreten, wie sollte in ihm nicht jeder Sinn für persönliche Ehre und Würde seinen Mitmenschen gegenüber erloschen sein?

Und in der Tat verrät es wenig Sinn für persönliche Achtung und für einen berechtigten Ehrgeiz, wenn Epiktet in Kapitel 24 seines Handbüchleins die Mahnung ausspricht, sich nicht durch folgenden Gedanken beunruhigen zu lassen: „Ich werde ohne Ehre und ohne einige Bedeutung mein Leben dahin bringen.“ Deshalb nimmt es auch nicht wunder, wenn er Ehrenstellen und Ämter für nichts achtet und seine Schüler vor dem ehrgeizigen Trachten nach denselben warnt (IV, 6, 27). Epiktet liebt es — so IV, 6, 25 — dem

Politiker den Philosophen gegenüberzustellen und die Frage aufzuwerfen, wer eher sein Lebensziel erreicht, der Philosoph oder der mit Ämtern Ausgezeichnete? Er legt in der Entscheidung dieses Problems seinem Schüler folgende Gedanken nahe: „jene haben sich um obrigkeitliche Ämter bemüht, Du um Grundsätze; jene um Reichtum, Du um gehörige Anwendung der Vorstellungen. Untersuchen wir, ob sie von dem mehr besitzen, worum Du dir Mühe gegeben und was sie hingegen vernachlässigt haben; ob ihr Beifall den Vorschriften der Natur angemessener ist, ob ihre Begierden seltener unbefriedigt bleiben, ob sie nicht so leicht in das hineingeraten, was sie verabscheuen; ob sie in ihren Unternehmungen, Vorsätzen und Neigungen ihr Ziel erreichen; ob sie die geziemenden Pflichten als Männer, als Söhne, als Eltern und so in allen übrigen Verhältnissen beobachten.“ Da nun die Vorzüge des in sich gehenden Philosophen weit erhabener sind als die des Staatsmannes, so läßt er die eindringliche Mahnung ergehen, sich vom Äußeren ganz abzukehren und nach dem Inneren zu schauen (ἐγχ. 23): „Nach innen schau; wenn es Dir einmal begegnet, daß Du Dich nach außen wendest in der Absicht zu gefallen, so wisse, daß Du Deine innere Stellung verloren. Es genüge Dir durchaus ein Philosoph zu sein. Wolltest Du aber von jemand dafür angesehen werden, so sieh Dich selbst dafür an; dies vermagst Du.“

Auch hierin vertritt Panätius seinen eigenen Standpunkt im Gegensatz zur Schule, wie aus der offenbar auf ihn zurückgehenden Stelle in Ciceros Schrift de Officiis I, 21, 72 erhellt: „Capessentibus autem rem publicam nihilo minus quam philosophis, haud scio an magis etiam, et magnificentia et despicientia adhibenda

est rerum humanarum, quam saepe dico, et tranquillitas animi et securitas, si quidem nec anxii futuri sunt et cum gravitate constantiaque victuri.“ Panätius also stellt den Beruf eines Politikers hoch über den eines Lehrers der Weisheit, denn Seelengröße kann nach seiner Meinung nur im politischen Leben bewahrt werden.

Aber daß dieser sich an die Wirklichkeit anlehnende Stoiker mit dieser seiner Auffassung allein steht, zeigt am besten Marc Aurel, von dem wir nach seiner hohen Stellung eigentlich die wärmste Anerkennung für die Tätigkeit des Politikers erwarteten. Nicht genug kann er es betonen, daß das Glück des Menschen in der Ungestörtheit des Lebens, in der stillen Zurückgezogenheit und in der Unabhängigkeit von allem Äußeren besteht. Wie oft spricht er den Gedanken aus, sich nicht um den Nächsten zu kümmern, sondern in sein eigenes Inneres zu schauen, ob alles gut bestellt ist (IV, 18): „Wie viel Muße gewinnt der, welcher nicht darauf, was sein Nächster spricht oder tut oder denkt, sondern nur auf das sieht, was er selbst tut, auf daß es gerecht und heilig sei; sieh nicht, sagt Agathon, die schlechten Sitten um Dich her, sondern wandle auf gerader Linie Deinen Pfad, ohne Dich zu verirren.“ Dieselbe Mahnung läßt er II, 13 ergehen: „Nichts ist jämmerlicher als ein Mensch, der . . . zu ergründen sucht, was in der Seele des Nebenmenschen vorgeht, ohne zu bedenken, daß er sich genügen lassen sollte, mit dem Genius, den er in sich hat, zu verkehren und ihm zu dienen.“ Wie eindringlich redet er dem Menschen zu, sich von dem Äußeren loszulösen und sich ganz in das Innere zu flüchten, wo ihm die leidenschaftslose Vernunft eine

starke Burg ist, wo eine unversiegbare Quelle seines Glückes fließt (VII, 28): „Ziehe Dich in Dich selbst zurück. Die in uns herrschende Vernunft ist von der Natur, daß sie im Rechttun Heiterkeit und Selbstzufriedenheit findet.“ Und VII, 59: „Arbeite an Deinem Innern; da ist die Quelle des Guten, eine unversiegbare Quelle, wenn Du nur immer nachgräbst.“

Wie sollte man von einer Philosophie, die alle Glückseligkeit in der Zurückziehung auf sich selbst sieht, die in dem Streben nach äußeren Gütern ein Hindernis für die sittliche Vervollkommnung, eine Störung des seelischen Gleichgewichtes erblickt, erwarten können, daß sie ihre Ehre und ihre Würde in der Ehre und Würde des Vaterlandes sucht und findet? Von der nationalen Ehre und von dem äußeren Ansehen, daß der Staat unter Umständen durch Krieg zu wahren verpflichtet ist, weiß Epiktet nichts (III, 22, 26), wie er überhaupt kein Verständnis für die sittliche Berechtigung des Krieges hat, den er jedesmal auf Verblendung zurückführt (II, 22, 22): *διὰ ταύτην τὴν ἄγνοιαν.*

Wo bleiben bei dieser Selbstgenügsamkeit des Philosophen und bei der sich daraus ergebenden Verachtung oder doch Geringschätzung aller äußeren Güter jene Impulse und Eigenschaften, durch die allein die äußere Wohlfahrt des Vaterlandes gefördert wird? Wie sollten aus diesen Grundsätzen die bürgerlichen Tugenden, Vaterlandsliebe, Gemeinsinn und lebendige Hingabe entspringen, die einen sicheren und dauerhaften Bestand des Gemeinwesens gewährleisten? Wie sollten durch diese Auffassung im Herzen des Bürgers Begeisterung und Bereitwilligkeit geweckt werden dem Staate in Nöten und Gefahren jederzeit beizu-

springen, da doch des Weisen Dasein Selbstzweck, Befriedigung der eigenen Seele ist?

Die Geringschätzung der bestehenden Staatswesen ist in dritter Linie eine Folge der geistigen Erhabenheit, von der der stoische Weise erfüllt ist. Die hohe Meinung, welche die Stoiker von sich hatten, das Gefühl der geistigen Überlegenheit, das sie gerne zur Schau trugen, alle diese Vorurteile und Voreingenommenheiten ließen sie in keine recht innige Beziehung zu ihren Mitmenschen, die ihnen Toren erschienen, treten; wie sollten sie, denen es widerstrebte mit der ungebildeten Masse in Berührung zu treten, das notwendige Interesse und Verständnis für die Bedürfnisse und Lebensbedingungen des Volkes haben?

Der Möglichkeit, dem Staate und seinen Aufgaben ein wirkliches Interesse entgegenzubringen, stand neben den bisher angeführten Gründen noch der Umstand hindernd im Wege, daß sie an alles den Maßstab der absoluten Vernünftigkeit anlegten. Dieses Gesetz der Vernünftigkeit, das sie überall als Norm anlegten, mußte zu einer Geringschätzung und Mißachtung der bestehenden Einrichtungen und Gesetze führen. Denn was hätte es in einem Staate, wie es die griechischen waren, was hätte es in einem so gewaltigen Staatsorganismus, wie es der römische war, geben sollen, das vor solchem Maßstabe hätte bestehen können? Personen und Einrichtungen haben für die Stoiker nur dann einen Wert, wenn sie von sittlichem Gehalte erfüllt sind und dem Tugendideal entsprechen. Keine Hochachtung vor dem Staatsoberhaupte zeigt es, wenn Epiktet sagt, niemand fürchtet den Kaiser, sondern die Strafe, die er verhängt; niemand liebt den Kaiser, sondern nur die Güter und Ehren, die er ver-

leiht (IV, 1, 60). Die Aufgaben des Staates haben nach Ansicht dieses Stoikers keinen idealen Gehalt, sondern drehen sich lediglich um Ausgaben und Einkünfte (III, 22, 83); daher warnt er seine Schüler vor ehrgeizigem Trachten nach Ämtern und Ehrenstellen (IV, 6, 27).

Wie tiefgewurzelt die Abneigung der Stoiker gegen die staatlichen Einrichtungen ist, die nicht ihren sittlichen Anforderungen entsprechen, zeigt am besten Marc Aurel, der, obwohl er selbst mitten im politischen Leben stand, es fertig brachte, seinen Spott über die Staatsmänner auszugießen und ihnen seine Geringachtung unverhohlen auszudrücken (IX, 29): „Wie nichtig ist die Tätigkeit, die der Mensch politisch nennt, wie eitel Schaum."

Wie die Behörden die von den Stoikern gestellten Bedingungen nicht erfüllten und deren Verachtung auf sich luden, so fanden auch die Gesetze, an die sie in der Ausübung ihres Amtes gebunden waren, keine Gnade vor ihren Augen; wie hätten auch die Gesetze, für deren Gestaltung doch lediglich die tatsächlich bestehenden Verhältnisse, die Gewohnheiten und Bedürfnisse des jeweiligen Volkes bestimmend gewesen, den strengen Anforderungen der Stoiker, wie wir sie im folgenden der Reihe nach behandeln werden, entsprechen können?

Schon bei Cicero (leg. II, 11) wird der stoische Satz, daß der Nomos etwas sittlich Gutes sei (*ἀστεῖον*), ausdrücklich auf die Gesetze eingeschränkt, die der Vernunft entsprechen. Zweck vernünftiger Wesen, sagt der kaiserliche Philosoph II, 16 seiner Selbstbetrachtungen, ist es die vernunftgemäßen Gesetze des Staates von der allerältesten Verfassung zu befolgen.

So dürfen wir der von Plutarch gebrachten Behauptung (stoic. rep. 3), daß Chrysipp alle Gesetze der Wirklichkeit für unvernünftig und schlecht erklärt habe, gewiß nicht alle Glaubwürdigkeit absprechen, wenn vielleicht auch einige Übertreibung zugestanden werden muß. Daß es aber dem Gesetzgeber bei der Abfassung weniger um einen vernunftgemäßen Gehalt zu tun war als vielmehr darum, wie er in erster Linie die äußere Wohlfahrt der Bürger fördere, wie er am besten ihre Bedürfnisse befriedige, darüber scheinen die Stoiker nicht nachgedacht zu haben.

Da die Stoiker, wie wir oben gesehen, nur ein Gesetz haben, jenes Gesetz, welches die in allen gleichwirkende Vernunft ihnen vorschreibt, so mußten die bestehenden Gesetze, die bei den verschiedenen Völkern in den stets anders gearteten Verhältnissen und Lebensbedingungen mehr oder minder verschieden sein müssen, ihren Widerspruch und ihre Kritik herausfordern. Darum wird in der vorher erwähnten Schrift Ciceros die Meinung, daß alle Einrichtungen und Gesetze der einzelnen Völker berechtigt seien, für eine Torheit erklärt (de leg. I, 42). Auch Epiktet spricht es aus, daß von zwei sich widersprechenden Gesetzen oder Gebräuchen das eine notwendig unvernünftig, also ungültig sein müsse: „Entweder haben die Juden recht mit ihren Speisegesetzen oder die anderen Völker. Verhält es sich recht mit denen der Juden, so halte ich es für eine unumgängliche Notwendigkeit, daß bei denen der übrigen Nationen das Gegenteil der Fall ist.“ Denselben Gedanken behandelt er noch I, 22, 4, wo er auf die verkehrten Bestrebungen und Auffassungen zu sprechen kommt: „Darum dreht sich bei den Juden, Syrern, Ägyptern und Römern der

Streit, nicht was als das Heiligste von allem zu ehren und in dem ganzen Tun anzustreben ist, sondern ob der Genuß von Schweinefleisch erlaubt ist oder nicht.“

Wie nach meinen obigen Ausführungen die Gesetze nicht so sehr nach dem Maßstab der Vernünftigkeit als vielmehr nach der Forderung des praktischen Bedürfnisses angelegt sind, so hat der Gesetzgeber auch nicht zurückzuschrecken vor dem Vorwurf der Stoiker, daß die Verschiedenheit der Gesetze bei den einzelnen unvernünftig, wenn er den verschiedenen Verhältnissen und der grundverschiedenen Eigenart der einzelnen Völker Rechnung tragend dementsprechend verschiedenartige Gesetze gibt.

Den Gesetzen will Epiktet nur insoweit Gehorsam leisten, als sie seine freie Willensentschließung nicht hemmen, denn über den Willen haben sie keine Gewalt; worüber sie aber befehlen können, in dem wolle er willig folgen (I, 29). Nur über den Menschen hat der Tyrann Gewalt, nicht über den Willen; wenn er sagt, ich will dich fesseln lassen, so antworte, du drohst Händen und Füßen; sagt er, ich will dir den Kopf abschlagen lassen, so erwidere, du drohst meinem Halse; sagt er, ich will dich ins Gefängnis werfen lassen, so entgegne, du drohst meinem ganzen Leibe.“ Also der Stoiker hält die wirklichen Gesetze nur dann für bindend, wenn sie ihn in seinem freien Willen nicht hindern, wenn sie nichts Unsittliches — nach stoischer Auffassung — zumuten.

Da nun die Stoiker nur jenes Gesetz als zurecht bestehend anerkennen, das a) mit dem über allem positiven Recht stehenden Naturrecht = Vernunftrecht nicht im Widerspruch steht, das b) durch seine Verschiedenheit nicht schon mit anderen Gesetzen den

Stempel des Unvernünftigen an sich trägt, c) das keiner sittlichen Vorschrift entgegengesetzt ist, so ist klar zu ersehen, welchen Wert die Gesetze der damaligen Staaten in den Augen der Stoiker hatten. Ja oft genug reden sie den Ihrigen zu, sich über das positive Gesetz hinwegzusetzen, wenn sie es nicht zu rechtfertigen vermögen. Und wenn sich die Schule dennoch den bestehenden Gesetzen gefügt und ihre Anhänger zu ruhigen Bürgern herangezogen hat, so war es mehr eine Anpassung an die tatsächlichen Zustände, die zu ändern nicht in ihrem Machtbereich lag, innerlich jedoch beugte sie sich nur vor dem Vernunftgesetz, vor dem Nomos *κατ' ἐξοχήν*. (Hiezu die einschlägigen Abschnitte in Bonhöffers Ethik des Epiktet.)

In dieser Weise glaube ich zusammengefaßt zu haben, was uns von der stoischen Staatslehre erhalten ist, und hoffe, daß es mir gelungen ist ein einigermaßen anschauliches Bild zu entwerfen und es in den charakteristischen Zügen hervortreten zu lassen. Wenn ich noch einmal den Inhalt meiner Abhandlung zusammenfassen soll, so habe ich mir zwei Fragen vorgelegt: was war ihr Ideal, und wie haben sie sich zur Wirklichkeit verhalten? Als Antwort glaubte ich geben zu müssen: „Ihr Herz gehört dem die ganze Menschheit mit dem Bande einer und derselben Rechtsordnung umschließenden Idealstaat; der Wirklichkeit gegenüber nehmen sie einen ablehnenden Standpunkt ein und befassen sich mit ihr nur soweit, als es unumgänglich notwendig ist.

Wir können den Stoikern, um noch ein abschließendes Urteil über die Art anzugliedern, wie sie

das Staatsproblem zu lösen versucht haben, ihr redliches Bestreben nicht absprechen die politischen Schäden und Krankheiten ihrer Zeit zu heilen, wir müssen es ihnen im Gegenteil zu hohem Lobe und als Verdienst anrechnen, daß sie die ersten waren, die für den Wert und die Würde des Menschen ihre Stimme erhoben. Allerdings haben sie in ihrem Übereifer und in ihrer Überschätzung der Menschennatur weder die Bedürfnisse ihrer Zeit noch die Bedürfnisse der menschlichen Natur im Auge behalten. So ist es gekommen, daß die von ihnen in der Staatslehre vertretenen Ideen und gemachten Vorschläge eine schrille Dissonanz mit der Wirklichkeit enthalten, daß die Realisierbarkeit ihrer in der Politik verfochtenen Gedanken, kurz die Verwirklichung ihrer Ideale bei den nun einmal im Menschen wohnenden Neigungen und Leidenschaften ein Ding der Unmöglichkeit ist. Ist schon Plato weit von der Wirklichkeit abgekommen und hat schon er seine Forderungen weit über das dem Menschengeiste Erreichbare und der Menschennatur Mögliche hinausgesteckt, so kann man den Stoikern erst recht den Vorwurf nicht ersparen, daß sie nicht gerade praktischen Sinn und großen Weitblick für die Bedingungen und Gesetze der Wirklichkeit, nicht gerade tiefes Verständnis für die Beziehungen und für das Verhältnis des Menschen zu Gesellschaft und Staat verraten. Infolge der einseitigen Betonung des rein geistigen Elementes in der menschlichen Natur knüpften sie solche Hoffnungen, Erwartungen und Forderungen an sie, daß sie sich zu solch einem Staatsutopismus, zu solch einem — jede Wirklichkeit beiseite setzendem — Reformprojekt verleiten lassen konnten. Alles ist darin auf das Innerliche und

Übersinnliche gestellt, und auf seine Realisierbarkeit geprüft, stellt es ein phantastisches Luftgebäude dar, das nur durch — von kühnster Spekulation befangene — Sozialtheoretiker der Griechen aufgebaut werden konnte. Erst den Römern war es vorbehalten, diesem starren, unnatürlichen Gebilde Wärme und lebensfähigen Inhalt zu verleihen, indem sie die kalte Moral der Griechen durch Einfügung der allgemeinen Menschenliebe erwärmten und in edlere Form gossen.

Verzeichnis der zur Anfertigung der Arbeit benützten Bücher.

1. Zeller, Phil. d. Griechen. Bd. III, 1.
2. Überweg-Heinze, Grundriß der Philos. im Altertum.
3. Rudolf Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften.
4. Eduard Wellmann, Die Philos. des Stoikers Zenon in N. J. für Philologie und Pädagogik. Bd. 107.
5. Weygoldt, Zeno v. Cittium u. seine Lehre.
6. Weygoldt, Die Philos. der Stoa nach ihrem Wesen u. ihren Schicksalen.
7. A. Haake, Die Gesellschaftslehre der Stoa. Treptow a. R. 1887.
8. Rob. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus. Bd. I 1893.
9. Schmekel, Philos der mittleren Stoa.
10. Bonhöffer, Ethik des Epiktet 1894.
11. Ziegler, Geschichte der Ethik. I.
12. Barth, Die Stoa. 1903 (2. Aufl. 1908).
13. Onken, Die Staatslehre des Aristoteles. Bd. I.
14. Fr. Joh. Hildenbrand, Geschichte und Systeme d. Rechts- u. Staatsphilosophie I. 1860.

Klassiker.

15. a) Seneca, Ausgabe von Haase.
    b) Epiktet, Ausgabe von Schenkl.
    c) Aurel, Ausgabe von Stich.
    d) Diogenes L. und Plutarch, Ausgabe von Dübner.
    e) Stobaeus' eclogae, Ausgabe von Meineke.
    f) Stobaeus' florilegium, Ausgabe von Wachsmuth.
    g) Cicero, Ausgabe von Orelli. Bd. IV.

h) Die übrigen einschlägigen Klassiker benutzte ich in den Bibliotheken, wie Diels' Doxographi graeci und die Fragmente der Stoiker von Arnim. 1903—5.

16. a) Plato, Der Staat von Schneider.
b) Aristoteles, Der Staat von Susemihl.

Übersetzungen.

17. a) Epiktets Unterredungen von Enk.
Epiktets Handbüchl. von Conz u. Junker.
b) Aurel, Selbstbetr. von Wittstock.
c) Plato, übers. von Schleiermacher.
d) Aristoteles, übers. von Susemihl.

Lebenslauf.

Ich, Josef Kargl, bin geboren am 30. Dezember 1882 zu Loitzendorf (Bezirksamt Bogen, Nd.-Bayern) als Sohn des Landwirtes Josef Kargl und seiner Gattin Katharina, geb. Vogl. Bin katholischer Konfession und bayerischer Staatsangehörigkeit. Sommer 1904 absolvierte ich das hum. Gymnasium zu Straubing und widmete mich in den Jahren 1904—1909 an den Universitäten in München und Berlin dem Studium der Philosophie und klassischen Philologie. November 1909 bestand ich vor der Wissensch. Prüfungskommission in Berlin die Prüfung für das höhere Lehramt. Seit Herbst 1909 arbeitete ich an der vorliegenden Dissertation, während ich zu gleicher Zeit meiner Militärpflicht genügte und am humanist. Gymnasium zu Beuthen O/S. mein Seminarjahr ableistete; am 25. Juli 1912 promovierte ich.